Das
Deuteronomische Grundgesetz

Von

Theodor Oestreicher
Theologische Schule in Bethel bei Bielefeld

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1923

Th Lbl	1924.	129 Pf.	Hempel
OLZ	1924	459	"
Th Bl	1923	172 f	Einf.
Th Lb	1923,	111 f	Seltm

J Östr. n RChr. 1921 :
Hempel 87 23 f

Inhaltsangabe.

	Seite
Die Aufgabe	7
Die literarische Gestaltung von 2. Kön. 22, 1—23, 30	12
Die Erzählung von der Gesetzesauffindung 2. Kön. 22, 3—23, 3	16
Der Reformbericht in 2. Kön. 23, 4—14	30
Der gemischte Bericht über die samaritanische Reform und über den Abschluß der gesamten Kultusreform	56
Der Bericht der Chronik über die josianische Reform, 2. Chron. 34 f.	60
Zur Analyse der Einleitungs- und Schlußkapitel des Deuteronomiums	66
Charakter und Komposition der gesetzlichen Stücke des Deuteronomiums	78
Das sogenannte Zentralisationsgesetz (Deut. 12) und seine Folgen	103

Druckfehler.

S. 60, Zl. 8/9: lies statt „Juda und Jerusalem" „Jerusalem und Bethel".

Wiener ~ Über ~ Diff. ~ [illegible] ~ d'Alembert ~ Kegel ~ [illegible]
Berkeley 1924.

Die Aufgabe.

Eine Untersuchung über das deuteronomische Grundgesetz, d. h. über Deuteron. 12, 13 ff. und die damit zusammenhängenden Abschnitte, muß ausgehen von einer genauen Betrachtung der Kapitel, die über die josianische Kultusreform berichten. Es sind dies die Stücke 2. Kön. 22 u. 23 und 2. Chron. 34 u. 35. Hier glaubte W. M. L. de Wette (Beiträge zur Einl. 1806/7 und schon vorher dissertatio critico-exegetica 1805) den Schlüssel zum Verständnis des fünften Buchs Mose gefunden zu haben. Seine Ansicht hat sich im Lauf der Jahre in dem Maße durchgesetzt, daß bereits Wellhausen in seinen Prolegomena erklärte, mit Leuten, die sie nicht anerkennten, sei wissenschaftlich überhaupt nicht zu diskutieren. Heute gilt die de Wettesche Hypothese allgemein als der sichere Ausgangspunkt der alttestamentlichen Wissenschaft, insbesondere der Pentateuchforschung.

de Wette's und seiner Anhänger Meinung ist kurz folgende. Der eigentliche Zweck der Reform des Königs Josia von Juda (2. Kön. 22 f.) war die Herstellung der Kultuseinheit in Jerusalem unter Beseitigung aller alten Heiligtümer außer dem Tempel auf dem Zion. Als das Gesetzbuch, das bei dieser Reform eine ausschlaggebende Rolle spielte, ist mit Sicherheit das 5. Buch Mose, das sogenannte Deuteronomium, zu ermitteln. Also ist das Grundgesetz desselben zu verstehen als Forderung der Kultuseinheit; an einer einzigen Stelle im Lande Kanaan sollte nur geopfert werden dürfen; das heißt aber in Jerusalem; denn ein anderer Ort kann dafür nicht in Betracht gezogen werden. In dem so gewonnenen Verständnis des deuteronomischen Grundgesetzes ist man sich auf allen Seiten einig,

wenn auch die Anschauungen über die Entstehungszeit des Deuteronomiums immer noch voneinander abweichen.

Ein großer Teil der Forscher folgert, da in früherer Zeit nach Ausweis der Geschichtsbücher des Alten Testaments die von Josia abgeschafften, vom Deuteronomium verbotenen Heiligtümer als völlig rechtmäßig erscheinen — Samuel und Elia opfern z. B. auf solchen —, so ist auf den Ausdruck „maṣati", ich habe das Gesetzbuch „gefunden", in 2. Kön. 22, 8 kein besonderes Gewicht zu legen, sondern zu schließen, daß das Gesetz, das die Kultureinheit befiehlt, kurz vor deren Herstellung und zum Zweck der Herbeiführung derselben verfaßt sei. Man fand im Grunde nicht, man erfand, was man brauchte, nämlich ein Gesetz, das die gewünschte Herstellung der Kultuseinheit in Jerusalem mit göttlicher Autorität deckte.

Wenn diese etwas gewaltsame Auslegungskunst auch von andern nicht gebilligt, sondern das „Finden", 2. Kön. 22, 8, als ein wirkliches Finden aufgefaßt wird, so bleibt doch das Verständnis des deuteronomischen Grundgesetzes im wesentlichen das gleiche. Auch von Hiskia wird 2. Kön. 18, 4 eine Kultusreform berichtet. Man nimmt nun an, daß das unter Josia wirklich gefundene Buch zu dieser in Beziehung stand, und entweder unter Hiskia selbst oder unter Manasse verfaßt sei; aber auch als Programm für die Herstellung eines Kultmonopols in Jerusalem.

Selbst da, wo man gegen die gesamte neuere Pentateuchkritik Bedenken hat, teilt man mit ihr durchaus das Verständnis des deuteronomischen Grundgesetzes. Man geht davon aus, daß als Norm in demselben nur eine einzige Kultstätte gestattet sei. Da man das — wenn auch nicht in der heutigen literarischen Form, so doch der Sache nach — für eine Grundordnung seit den Tagen Moses ansieht, so erklärt man alle anderweitige Kultübung in Israel für bewußt oder unbewußt

gott- und gesetzeswidrig. Für diese Ansicht scheint insbesondere die Tatsache zu sprechen, daß die sicher aus der Mosezeit stammende heilige Lade als gemeinsames Palladium aller Stämme Israels galt und ohne irgendwelche Konkurrenz dastand. Erst der König Josia habe mit der laxen Praxis seiner Vorgänger gebrochen und die längst bestehende Norm zur Durchführung gebracht.

Also in allen Lagern sieht man einstimmig in der Herstellung der Kultuseinheit das Wesentliche der Reform des Josia und im Grundgesetz des Deuteronomiums die Forderung derselben. Da es sich dabei um zwei für das Verständnis des Alten Testaments grundlegend wichtige Aussagen handelt, verdienen sie stets aufs neue alle Aufmerksamkeit und genaue Prüfung.

Nun ist in bezug auf die erste dieser Aussagen, nämlich die über Sinn und Zweck der Reform des Josia, ein Umschwung bemerkbar. Zwar meine Behauptung (Reich Christi, 1911, Heft 3/4 u. 5/6), daß bei der Reform Josias überhaupt keine dauernde Konzentration des Kultus auf den Tempel in Jerusalem beabsichtigt gewesen sei, hat bis jetzt nirgends Zustimmung gefunden. Wohl aber scheint sich die Erkenntnis immer mehr durchzusetzen, daß bei dem Bericht 2. Kön. 22 f. der Hauptnachdruck nicht auf der Herstellung der Kultus*einheit*, sondern vielmehr auf der der Kultus*reinheit* liegt. Die Erzählung von den Maßnahmen Josias 2. Kön. 23, 4 ff. hat als Gegenstand die Beseitigung des assyrischen Staatskultes, der etwa dreiviertel Jahrhundert lang Juda zwangsweise auferlegt war. Zum geschichtlichen Verständnis dieses Vorgangs ist, so sollte man meinen, die Beobachtung der Verhältnisse im damaligen assyrischen Weltreich unerläßlich; daran hat es aber sehr gefehlt. Man las die alttestamentlichen Nachrichten stets unter der Voraussetzung, daß es sich dabei um rein innerisraelitische Angelegenheiten handelte, um den Abschluß einer

Entwicklung, die allein auf religiösen Beweggründen beruhte. Man stellte sich vor, die Predigt der Propheten von der Wertlosigkeit bloß äußerlichen Kults und ihre Kritik an dem Gottesdienst auf den Bamoth habe schließlich Erfolg gehabt, allerdings nicht den von ihnen erhofften innerlichen einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, aber doch wenigstens den äußerlichen, halben einer Abstellung des Unfugs auf den Höhen durch Beseitigung derselben und durch Herstellung eines dauernden Kultusmonopols in Jerusalem. Da mußten denn natürlich die eineinhalb Verse 2. Kön. 23, 8ª u. 9 als äußerst wichtig erscheinen; sie offenbarten die letzten Absichten der bei der josianischen Reform beteiligten Kreise und bildeten den eigentlichen Kern des ganzen Berichts. Diese rein innerisraelitische Betrachtungsweise ist durchaus verkehrt. Kultusreformen im alten Orient, wo Staat und Kirche, Volk und Religion nicht auseinander, sondern zusammenfallen, waren immer und überall Staatsaktionen und sind nur verständlich, wenn man sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Wie anders müßte der Text von 2. Kön. 22 f. lauten, wenn wirklich die Beseitigung der vielen Kultstätten für Jahwe in der judäischen Landschaft und die Errichtung eines dauernden Gottesdienstmonopols in Jerusalem die Hauptsache des Berichts wäre! Diese wäre sicher nicht mit eineinhalb Versen abgetan worden. Erkennt man aber die neue Betrachtungsweise an, die die josianische Kultreform mit hineinstellt in den Gesamtverlauf der damaligen vorderasiatischen Geschichte,[1]) so muß man sie auch durchführen. Die Verse 2. Kön. 23, 8ª u. 9 sind, mitten eingebettet in den Bericht über die Beseitigung des assyrischen Kultus, als ein Teilstück dieses Vorgangs zu verstehen. Mit

[1]) Vgl. J. Hempel, Schichten des Deut., S. 24; M. Kegel, Die Kultusreform des Josia, S. 74, Anm. 2, und sonst; W. Eichrodt, Neue Kirchliche Zeitschrift 1921, 1 u. 2, S. 22 u. 25, Anm. 1.

einem „sowohl — als auch“ — in erster Linie zwar Kultus=reinheit, dann aber auch Kultuseinheit als Zweck und Resultat der Reform Josias — verdunkelt man die Sache nur wieder. Führt man die geschichtliche Betrachtungsweise an dem Punkte wirklich durch, so kommt man m. E. notwendig zu dem Ergebnis, daß Josia gar keine dauernde Beschränkung des Gottesdienstes auf Jerusalem erreichen wollte. Nur so werden die Texte ganz verständlich ohne die üblichen willkürlichen Korrekturen und Streichungen, die bei einem den Ereignissen so nahestehenden Bericht wie 2. Kön. 22 u. 23 kaum erlaubt sind. An der restlosen Erklärung des Textes wird sich die angedeutete Auffassung der josianischen Reform zu rechtfertigen haben. Die Einwände, die mir Hempel und z. T. auch Kegel machen, sind dabei zu berücksichtigen.

Mit dem Vordersatz der de Wetteschen Hypothese — josia=nische Kultusreform gleich dauernde Kultuszentralisation — ist aber noch nicht deren Nachsatz hinfällig geworden, das Deutero=nomium das Programm einer Monopolisierung des Gottes=dienstes in Jerusalem aus der späteren Königszeit. Nur die Notwendigkeit, das deuteronomische Grundgesetz als Forderung der Kultuskonzentration aufzufassen, weil 2. Kön. 22 f. die geschichtliche Verwirklichung derselben enthält, liegt dann nicht mehr vor. Die von mir vorgeschlagene Auffassung von Deut. 12 (a. a. O. S. 134 ff.) muß in besonderer Untersuchung begründet werden. Diese besteht im wesentlichen darin, den Artikel in dem Ausdruck „hammaqom ăšer jibchar Jahve“ generell zu fassen, so daß dieser bedeutete „jeweils der von Jahwe erwählte Ort“ nicht „der einzige Ort, den Jahwe erwählen wird“. Die erste Aufgabe, die das Verständnis der josianischen Reform betrifft, soll lediglich die Bahn für die zweite freimachen, das richtige Urteil über das deuteronomische Grundgesetz zu gewinnen.

Die literarische Gestaltung von 2. Kön. 22, 1—23, 30.

2. Kön. 22, 1 u. 2 + 23, 25—30 bilden die auch sonst übliche Rahmenerzählung des Kompilators unserer jetzigen Königsbücher. Sie heben sich leicht ab von den Quellenstücken, wie sie der Kompilator auch anderwärts aus seinen Vorlagen seinem selbstverfertigten Rahmen einfügte. Über diese Rahmenerzählung ist nicht viel zu sagen. Sie kann darum sofort an dieser Stelle erledigt werden.

Das Alter des Josia bei seiner Thronbesteigung ist in Frage gestellt worden. Statt 8 Jahre geben ihm zwei Septuagintahandschriften (s. Kittel, bibl. heb. z. St.) 18. Das ist aber offenkundig nachträgliche Vermutung auf Grund von 2. Kön. 23, 36. Nach 22, 1 wurde Josia 39 Jahre alt; nach 23, 36 aber war sein Sohn Jojakim bei seiner Thronbesteigung, 3 Monate nach seines Vaters Tod, 25 Jahre alt; er wäre also dem Josia mit 14 Jahren geboren worden. Das ist selbst für orientalische Verhältnisse reichlich früh; darum die Änderung in den Septuagintahandschriften. Wenn man jedoch einen Fehler in den Zahlen annehmen will, liegt es näher, diesen im Alter des Jojakim bei seiner Thronbesteigung (23, 36) zu suchen. Dieser war doch wohl jünger als sein Vorgänger, der von Pharao Necho nach Ägypten weggeführte Joachas, für den nur 23 Jahre angegeben sind (23, 31). Sonst sind 22, 1 u. 2 in guter Ordnung. An sie schließt 23, 25 unmittelbar und gut an. Daß V. 24 u. 25 „augenscheinlich zusammengehören" und „als redaktioneller Nachtrag aufgefaßt werden" müßten, wird von Puukko (Das Deuteron. S. 11) ohne Grund behauptet. Im Gegenteil, V. 24 enthält noch sachliche Mitteilungen über die Kultreform und gehört offenbar zum Mittelstück 22, 3—23, 24, während V. 25 ganz im Stil der Rahmenerzählungen gehalten ist und ein abschließendes Urteil über Josia enthält. Nur der

Relativsatz in V. 25, in dem das Josiabuch bereits wie in der Chronik ausdrücklich auf Mose zurückgeführt wird, und der den symmetrischen Bau des Verses zerstört, wird wohl der späteren Redaktion angehören; ebenso die Einschränkung in V. 26 u. 27, die mit Josia eigentlich nichts zu tun hat. Mit V. 28 ist die Erzählung über Josia zu Ende. V. 29 u. 30 gehören schon zur Geschichte des Joachas und benutzen ein sehr gutes, 2. Chron. 35, 24 ff. noch ausführlicher gegebenes, Quellenstück über den Tod Josias in der Schlacht von Megiddo als Überleitung zur Thronbesteigung des Joachas.

Der Rahmen mit den zuletzt genannten Versen lautet also unter Ausschluß der redaktionellen Glossen:

22, 1 „Acht Jahre alt war Josia, als er König wurde, und 31 Jahre regierte er in Jerusalem. Und der Name seiner Mutter war Jedida, Tochter des Adaja, aus Boßkat. 2. Und er tat das in den Augen Jahwes Richtige und wandelte ganz in den Wegen Davids, seines Ahnherrn, und wich davon weder rechts noch links ab. 23, 25. Und wie ihn gab es keinen König vor ihm, () und nach ihm stand keiner auf wie er. () 28. Und der Rest der Geschichte des Josia und alles, was er ausgeführt hat, ist das nicht geschrieben im Buch der Chronik der Könige von Juda? 29. In seinen Tagen zog herauf Pharao Necho, der König von Ägypten gegen den König von Assur an den Euphratstrom, und der König Josia zog ihm entgegen; der aber tötete ihn, sobald er ihn sah(?). 30. Und seine Knechte fuhren ihn tot (oder sterbend vgl. 2. Chron. 35, 23) von Megiddo weg und brachten ihn nach Jerusalem und begruben ihn in seinem Grab; und das Volk des Landes nahm den Joachas, den Sohn des Josia, und sie salbten ihn und machten ihn zum König statt seines Vaters."

Das große Mittelstück von 22, 3 bis 23, 24, das nach Abzug des Rahmens noch verbleibt, wurde bisher, soviel

ich sehe, allgemein als einheitliches Quellenstück beurteilt (z. B. Puukko, Deuteron. S. 1 ff.). Aber es kann gar keine Frage sein, daß im Vergleich mit dem Vorhergehenden von 23, 4 an der literarische Charakter des Stückes ein ganz anderer wird. Zuerst haben wir breite Erzählungsweise. Alle Einzelheiten des Vorgangs werden genau angegeben. Die Handlung zerfällt in eine Reihe anschaulicher Szenen. Man sieht die Dinge ordentlich sich vor dem geistigen Auge abspielen: erst die Absendung des Saphan mit dem ausführlichen Befehl zur Reparatur des Tempels und seine Überraschung durch die Meldung von dem Buchfund durch Hilkia; dann die Berichterstattung beim König und dessen eindrücklich wiedergegebenes Erschrecken beim Anhören der Verlesung des Thorabuches; weiter die Zusammenstellung und Absendung der Botschafter an Hulda und deren zweiteiligen Orakelspruch, und endlich die Vorbereitungen und den Vollzug des neuen Bundesschlusses.

Dem gegenüber liegt von 23, 4 an eine ganz andere Stilart vor. Die Sätze werden knapp und gedrängt. Wir haben nicht mehr Ausmalung einzelner Szenen, sondern nur noch kurze Zusammenfassung und Aufzählung von Vorgängen ohne jede Anschaulichkeit. Im Stil von Kapitel 23 müßte jeder Vers hier zum mindesten wieder ein Kapitel füllen. Es liegt auch gar kein Grund vor, warum der gleiche Erzähler die gewiß sehr erbaulichen Vorgänge bei diesen wichtigen Ereignissen, die den Sieg Jahwes und den Untergang des Götzendienstes bedeuteten, auf einmal so wortkarg, nur aufzählte, statt sie ausführlich zu schildern. Wir haben hier offenbar einen aus ganz anderer Feder geflossenen Bericht über die Reinigung des Gottesdienstes in Juda vor uns, der mit dem völlig andersartigen Stück über die Gesetzesauffindung vom Verfasser der Königsbücher nachträglich zusammengestellt wurde. Dieser konnte sich wohl veranlaßt fühlen, nachdem er die

Gesetzesauffindung so ausführlich gebracht hatte, nun aus anderer Quelle eine kurze Zusammenfassung der eigentlichen Reform zu geben. Daß er selbst auf Grund einer ausführlicheren Fortsetzung der Erzählung über die Gesetzesauffindung eine lediglich kurz aufzählende Zusammenfassung der übrigen Ereignisse verfertigte, ist nach seinem ganzen sonst zu beobachtenden Verfahren ausgeschlossen. 23, 4 ff. macht auch durchaus den Eindruck eines originalen Berichts.

Ist somit in 23, 4 ein Wechsel der Quellen festzustellen, so ist bei der Übersetzung und Auslegung des „und", mit dem dieser Vers beginnt, die größte Vorsicht geboten. Eine Wiedergabe mit „hierauf" (z. B. Puukko a. a. O. S. 12) ist hier nicht zulässig; denn sie macht ein nur literarisches post hoc ohne weiteres zu einem geschichtlichen, aus dem dann im Umsehen, aber ganz unberechtigterweise, ein propter hoc wird. Man beachte auch, daß von dem Gesetzbuch erst wieder in 23, 21 die Rede ist, wie denn festzustellen ist, daß in dem Abschnitt 23, 15—24 beide von uns erkannten Quellen nebeneinander verwendet sind.

Bestätigt wird die Unabhängigkeit des Reformberichts von der Erzählung über die Gesetzesauffindung durch eine grammatische Sondererscheinung, die nur dem ersteren eigen ist. Nur der Reformbericht kennt die syntaktisch so eigenartige Erscheinung des wĕ mit folgendem Perfekt im erzählenden Sinn. Stade hat sämtliche so eingeführten Sätze als Glossen streichen wollen oder sie doch wenigstens für verdächtig erklärt; sogen. erzählendes Perfekt finde sich in vorexilischen Stücken nur infolge einer Beschädigung des ursprünglichen Textes (vgl. Puukko a. a. O. S. 6). Aber die Stellen sind zu häufig, um auf die Weise abgetan werden zu können; und man fragt sich vergeblich, warum der Bearbeiter, nachdem im gleichen Satz mehreremale das übliche Waw consecutivum Imperf. gebraucht

war, nicht damit fortfährt, sondern plötzlich in der Erzählung das ganz fremdartige wē bringt. Das muß irgend einen sachlichen Grund haben. Darüber wird bei der eingehenden Behandlung des Reformberichts weiter die Rede sein. Hier nur so viel, daß diese dem Reformbericht allein eignende syntaktische Erscheinung ihn auch formal von der Erzählung über die Gesetzesauffindung unterscheidet.

Von 23, 15 an treten die beiden festgestellten Quellen, die Erzählung von der Gesetzesauffindung und der Reformbericht, miteinander gemischt auf. Zu ersterer ist zu rechnen V. 16—18, die breit ausgemalte Episode aus der Reformtätigkeit Josias in Samaria, sowie V. 20, wo der Schluß „und er kehrte wieder zurück nach Jerusalem" deutlich die ausführlichere Erzählungsweise erkennen läßt; ferner V. 21—24, die in gleicher Art gehaltene Erzählung vom josianischen Passahfest, die allerdings nach V. 22 eine starke Lücke aufweist; dem Verfasser der Königsbücher war der Bericht offenbar zu lang, so daß er nur Anfang und Ende aufnahm. Für den Reformbericht bleiben dann die Verse 15 u. 19, die gut aneinander anschließen und einen im Stil des Reformberichts gehaltenen vollständigen Überblick über Josias Tätigkeit im Zehn-Stämme-Gebiet enthalten.

Die Erzählung von der Gesetzesauffindung, 2. Kön. 22, 3—23, 3.

Eine Charakteristik der in 2. Kön. 22, 3—23, 3 zu Grunde liegenden Quelle ist bereits gegeben. Im folgenden handelt es sich um ihre inhaltlichen Aussagen und deren Verständnis. Bei der Textbehandlung ist für kleine Änderungen, über die kaum noch verschiedene Meinungen herrschen können, auf frühere Arbeiten zu verweisen, vor allem auf Puukko, Das Deuteron., und die Kommentarwerke; sowie Kittel, biblia hebraica.

22, 3—7 enthält den Befehl des Königs an den Sopher Saphan, mit dem Oberprieſter Hilkia zuſammen das im Tempel eingegangene Kollektengeld für eine Tempelreparatur bereitzuſtellen. Der Text mit den nachträglich zu begründenden Emendationen lautet folgendermaßen.

V. 3. „Und es geſchah im 18. Jahr des Königs Joſia, da ſandte der König Saphan, den Sohn Aßaljahus, des Sohnes Meſchullams, den Schreiber, in das Haus Jahwes mit dem Auftrag, 4. gehe hinauf zu dem Hohenprieſter Hilkia, daß er das im Hauſe Jahwes eingegangene Geld 'ausſchütte', das die Schwellenhüter vom Volk eingeſammelt haben; 5. und 'er' ſoll es den ( ) Aufſichtsbeamten im Hauſe Jahwes aushändigen, daß ſie es geben den Arbeitsleuten, welche im Hauſe Jahwes ſind, ( ) 6. den Zimmerleuten und den Bauleuten und den Maurern, ſowie zum Einkauf von Baumſtämmen und behauenen Steinen, um das Tempelhaus wieder in ſtand zu ſetzen; 7. jedoch ſoll das ihnen ausgehändigte Geld nicht mit ihnen verrechnet werden; denn ſie handeln nach Treu und Glauben."

Der Text hier iſt nahe verwandt mit 2. Kön. 12, 10—17, wo die Einführung des Kollektenkaſtens für die Baukollekten im Tempel von Jeruſalem berichtet iſt. Dort iſt in V. 16 ein deutlicher Unterſchied gemacht zwiſchen den Zahlmeiſtern und den Bauleuten. Dieſer Unterſchied iſt aber ſchon in 2. Kön. 12, 12 durch Einſchub von ʿoše hammĕlakha verwiſcht, wohl auf Grund der nacheriliſchen Praxis. Dieſe Worte ſind alſo auch in 2. Kön. 22, 5 auszuſchalten. Ebenſo ſind die drei letzten Worte des fünften Verſes „das Baufällige des Hauſes in ſtand zu ſetzen" eine in den Text geratene Randgloſſe aus 12, 13, die den Schluß von V. 6 vervollſtändigen ſollte. Beſeitigt man die beiden Gloſſen, ſo verläuft der Text ganz glatt. In der Verwandtſchaft mit 2. Kön. 12, 10—17 liegt natürlich kein Grund, den Text zuſammenzuſtreichen, wie Puukko (Deut. S. 1—3)

tut. Es ist nicht einzusehen, warum der Befehl des Königs nicht der ursprünglichen Stiftung (2. Kön. 12, 10 ff.) entsprechend gelautet haben soll.

Daß die Beanstandung des Hohenpriestertitels Hilkias lediglich auf Tendenzkritik beruht, hat Kegel (Die Kultusref. des Josia S. 6 f.) hinreichend gezeigt.

V. 8 berichtet über den Fund des Gesetzbuches folgendermaßen. „Und der Hohepriester Hilkia sprach zu dem Schreiber Saphan, das Gesetzbuch habe ich im Hause Jahwes gefunden; und Hilkia übergab das Buch dem Saphan, und der las es."

Der Text ist völlig in Ordnung. Zu einer Umdeutung oder Verdächtigung des Ausdrucks „ich habe gefunden" liegt nicht der geringste Grund vor. Jede Konstruktion, die dem nicht Rechnung trägt, sondern in irgend einer Form auf die Annahme eines Betrugs hinausläuft, sündigt wider das Abc jeder gesunden Geschichtsforschung. Ob man, der Regel nach, „das Buch des Gesetzes" übersetzt, oder, wie ausnahmsweise zweifellos auch möglich ist, „ein Buch des Gesetzes", ist ohne Belang. Seit dreiviertel Jahrhundert war Juda unter assyrischer Oberhoheit, das heißt, als Quell alles göttlichen und menschlichen Rechts galt nicht mehr Jahwe, sondern Asur-Schamasch. Thora im Namen Jahwes zu sprechen war in dieser Zeit sicher streng verboten, und die Thorabücher der Priester waren vernichtet worden; sonst hätte die Wiederauffindung eines Thorabuches nicht ein derartiges Aufsehen erregen können. Nun findet man im Tempel ein verstecktes Buch, das zweifellos Thora Jahwes enthält, und das den Spähern Manasses und der assyrischen Machthaber entgangen war; da lag es wohl nahe, von dem Thorabuch zu reden, nicht von einem Thorabuch, — von dem Thorabuch, nach dem in den Tagen der Freiheit einst dem Volk Gottes Weisung und Rechtsspruch zu teil geworden war. Eine Überlegung, es

könnte eine Mehrheit von Thorabüchern gegeben haben, und eines derselben sei gefunden, wird Hilkia in seiner Freude über den Fund gewiß nicht angestellt haben.

In V. 9 u. 10, der Berichterstattung an den König, muß nur wie in V. 5 die Glosse ʿośe hammĕlakha entfernt werden; sonst ist der Text einwandfrei. Er lautet:

9. „Und der Schreiber Saphan kam zum König und erstattete dem König Bericht und sprach: Deine Knechte haben das im Tempelhaus vorgefundene Geld ausgeschüttet und es ( ) den Beauftragten des Hauses Jahwes gegeben. 10. Außerdem teilte der Schreiber Saphan dem König mit: ein Buch hat mir der Priester Hilkia gegeben; und Saphan las es vor dem König."

Beachtenswert ist hier die Vorsicht, mit der die Worte gewählt sind, in die Saphan seine Mitteilung von dem Fund Hilkias kleidet. Er sagt nicht wie dieser: das Buch der Thora. „Ein Buch" nur sagt der kluge Staatsmann, der nicht weiß, wie der König sich zu diesem Fund stellen wird. Noch immer befand sich ja Juda im assyrischen Staatsverband, assyrisches Recht galt im Land. Die Wiedereinführung der Jahwethora war jedenfalls ein verantwortungsvoller Schritt. Mit keinem Wort will der Minister der Entscheidung seines Herrn vorgreifen; er läßt ihm ganz freie Hand und tritt nicht für die göttliche Autorität desselben ein, indem er es wie Hilkia „das Buch der Thora" nennt.

Eine Zeit, innerhalb deren sich die in V. 8—10 geschilderten Vorgänge abgespielt haben, ist nicht genannt. Die Behauptung, das aufgefundene Buch sei allem Anschein nach an einem Tag zwei- bis dreimal durchgelesen worden, entbehrt jedes Anhalts im Text; ja sie ist von den verschiedenen Möglichkeiten die unwahrscheinlichste. Unter normalen Verhältnissen würden nicht einmal wir moderne Abendländer (geschweige denn der Orientale)

die Berichterstattung über die Ausführung eines solchen Befehls, die immerhin doch ziemlich Zeit in Anspruch nimmt, noch am gleichen Tag erwarten, an dem er gegeben ist. Wer den Orient kennt, wird zugeben müssen, daß die Annahme eines Zwischenraums selbst von mehreren Tagen zwischen Auftrag und Meldung über den Vollzug mehr Wahrscheinlichkeit besitzt als die von den Verfechtern der de Wetteschen Hypothese vorausgesetzte Eile, die womöglich sämtliche Vorgänge des Kapitels 22 auf einen Tag zusammenpressen möchte, — in der Frühe die Ausgabe des Befehls; die Ausführung und die erste Lesung des Buchs am Vormittag; um Mittag die Berichterstattung beim König mit nochmaliger Verlesung des Gesetzbuchs; am Nachmittag sofort die Befragung der Hulda; und womöglich noch am Abend die Vorbereitungen für den Bundesschluß am nächsten Vormittag! Das ist mehr, als man von einem einzigen Tag erwarten darf. Man sieht, die Annahme, das Gesetzbuch müsse ganz kurz gewesen sein, womöglich nur ein „Blatt", wie S. A. Fries annimmt, hat nicht den geringsten Anhalt im Text; die Behauptung, es sei an einem Tag mindestens zweimal gelesen worden, ist eine Eintragung und schwebt völlig in der Luft.

Auf diese Weise also kann die wichtige Frage nach Umfang und Inhalt des von Hilkia gefundenen Gesetzbuches nicht gelöst werden; überhaupt ist das Schema, nach dem man in althergebrachter Weise den Gegenstand abhandelt, unhaltbar. Man macht sich die Sache wirklich zu leicht, wenn man zuerst fragt, ob es der ganze heutige Pentateuch war; und, nachdem man festgestellt hat, daß dessen Verlesung mindestens 24 Stunden dauert, also nicht zwei- bis dreimal an einem Tag erfolgt sein kann, welcher Teil desselben nur in Frage kommen könne, worauf man auf Grund einiger Zusammenstellungen aus 2. Kön. 22 f. und dem Deuteronomium sehr schnell die Antwort

hat, das Josiabuch ist das Deuteronomium, respektive, da auch dieses noch zu lang erscheint, das Urdeuteronomium. Es ist verkehrt, vom heutigen Pentateuch auszugehen, der ein Geschichtswerk mit Resten der israelitischen Thora ist, aber kein Thorabuch, wie es in der priesterlichen Praxis im Gebrauch war.

Ein solches ist aber offenbar das von Hilkia gefundene Buch gewesen. Daß ein derartiges priesterliches Thorabuch recht umfangreich gewesen sein kann, wissen wir aus Hosea 8, 12, wo von vielen Tausenden oder doch großen Mengen von Thoroth Jahwes die Rede ist.

Aus der Tatsache, daß die Auffindung eines solchen Buches so ungeheures Aufsehen machte, ergibt sich ferner, daß in der Zeit der assyrischen Herrschaft alle Bücher mit Jahwethora verschwunden waren. Was wir später überhaupt an eigentlicher Thora wieder haben, ist also nach 621 erst neu ans Tageslicht getreten. Nun ist nicht ausgeschlossen, daß nach dem in 2. Kön. 22 beschriebenen ersten Thorabuchfund noch andere erfolgt sind. Aber zweifellos war der des 18. Jahres Josias der bedeutendste und wohl auch umfangreichste.

Fragt man nun 2. Kön. 22 f. selbst, so ist zunächst die doppelte Bezeichnung zu beachten, unter der von dem Buch des Hilkia die Rede ist. Einmal nämlich heißt es Buch der Thora, dann aber auch, und zwar an entscheidenden Stellen, Buch des Bundes.

Buch der Thora (2. Kön. 22, 8, 11; vgl. 23, 24) würde für das Deuteronomium sehr gut passen, und zwar, wie wir sehen werden, vor allem für das deuteronomische Grundgesetz, das 4, 44 beginnt mit den Worten: „Das ist die Thora, die Mose den Kindern Israel vorlegte", und von dem es in der Schlußerzählung Dt. 31, 9 ff. heißt: „und Mose schrieb diese Thora nieder"; die späteren Bearbeiter des Deuteronomiums dagegen gebrauchen mit Vorliebe die Bezeichnungen chuqqim und

mišpaṭim. Zweifellos ist auf das Deuteronomium in 2. Kön. 22 f. auch sachlich Bezug genommen (vgl. 2. Kön. 23, 9 u. Deut. 18, 6—8). Das Deuteronomium, zum mindesten das deuteronomische Grundgesetz, gehörte mithin sicher zum Hilkianischen Thorabuch. Es wäre aber ein arger Trugschluß, nun zu folgern, nur das deuteronomische Grundgesetz oder das Urdeuteronomium hat Josia vorgelegen. Der Ausdruck Thorabuch ist so allgemein wie möglich und läßt einen viel weiteren Umfang zu als das deuteronomische Grundgesetz.

Über das Deuteronomium hinauszugehen, zwingt schon die weitere Bezeichnung des unter Josia aufgefundenen Buches oder eines Teils desselben als Buch des Bundes (23, 2 u. 21). Nichts gibt ein Recht, darunter das Deuteronomium zu verstehen. In Dt. 12—26 kommt berith nur ein einziges Mal vor (17, 2) und bezeichnet da ganz allgemein das Treuverhältnis zu Jahwe, aber kein Buch. Da, wo berith als Bund in den Einleitungsreden vorkommt, bedeutet es die Bundespflicht für das Volk vom Bundesschluß am Horeb her, oder die göttliche Bundesverheißung, die den Vätern zugeschworen ist; weist also auf die Vergangenheit zurück, nicht auf das erst zu eröffnende deuteronomische Gesetz. Nur Dt. 28, 69 u. 29 kennen außer dem Horebbund noch einen zweiten Bundesschluß im Lande Moab; aber der ganze Abschnitt ist, wie allgemein angenommen wird, erst im Exil entstanden (vgl. V. 27). Bundesbuch heißt das Deuteronomium nirgends, und an keiner Stelle ist auch nur die leiseste Veranlassung zu solcher Benennung gegeben. Die Ausflucht aber, der Ausdruck Bundesbuch in 2. Kön. 23, 2 sei „proleptisch" gemeint, ist kaum ernst zu nehmen; eine derartige Begründung ist nur das Zeichen völliger Hilflosigkeit. Im jetzigen Pentateuch haben wir den terminus technicus „Bundesbuch" nur in Exod. 24, 7, und dort bedeutet es die Bundesurkunde des Sinai-Horebbundes, dessen Abschluß in

Exod. 24, 8 unmittelbar darauf berichtet ist. Was man auch unter Bundesbuch in 2. Kön. 22, 2 u. 21 verstehen mag, sicher ist, daß das Deuteronomium nicht damit gemeint ist. Der Ausdruck „Bundesbuch" für das Josiabuch beweist, daß dieses größer war als das deuteronomische Grundgesetz und weder mit diesem noch mit dem Gesamtdeuteronomium einfach identifiziert werden darf.

Ebenso zwingt die sachliche Notiz 2. Kön. 23, 8^{b}, für das unter Josia gefundene Gesetzbuch, über das Deuteronomium hinauszugreifen. Wenn man schon glaubt, aus der Reformtätigkeit des Josia auf den Inhalt des Josiabuches Rückschlüsse machen zu dürfen, so muß man für alle Handlungen des Königs ohne Ausnahme die gesetzliche Grundlage festzustellen suchen; d. h. man muß auch das berücksichtigen, was nicht aus dem Deuteronomium ableitbar ist. Das ist aber der Fall bei 2. Kön. 23, 8^{b}. Hier wird nach der allgemein angenommenen berichtigten Lesart mitgeteilt, daß Josia das Heiligtum der śĕʿirim, (bocksgestaltiger Dämonen, oder nach dem Deut. 32, 17 usw. vorkommenden Verbum śaʿar, einfach „die Furchtbaren") zerstört habe. Von einem Verbot der śĕʿirim-Verehrung oder besser ihrer Abwehr durch Opfergaben ist im Deuteronomium nichts zu finden. Dieses Verbot steht allein Leviticus 17, 7. Also weist der Vers 2. Kön. 23, 8^{b} ganz zweifellos über das Deuteronomium hinaus.

An diesem Ergebnis etwas zu ändern, sehe ich mich auch durch Hempels Satz (a. a. O. S. 36) nicht veranlaßt: „Vollends in den śĕʿirim einen Hinweis auf Lev. 17, 7 sehen zu wollen, erscheint bei der Verbreitung dieses Kultus im alten Israel und noch bis in die christliche Zeit hinein doch gewagt." Nun läßt sich zwar der Glaube an böse Geister aller Art bei den Juden „bis in die christliche Zeit hinein" wohl belegen, aber Erwähnung der śĕʿirim findet sich im Alten Testament nur vier-

mal, nämlich außer Lev. 17, 7 in Jes. 13, 21 u. 34, 14 sowie 2. Chron. 11, 15; im späteren Judentum kommen sie, soviel ich sehe, bloß in Auslegungen von Lev. 17 vor. Die Chronikstelle beruht auf Lev. 17; in den beiden Jesajastellen ist von einem śĕʿirim-Kultus nicht die Rede. Weite „Verbreitung dieses Kultus im alten Israel" ist also nicht nachzuweisen. Unsere Kenntnis eines śĕʿirim-Kultes beruht lediglich auf Lev. 17; ein Verbot desselben vor allem findet sich sonst nirgends. Wenn diesem einzig dastehenden Verbot entsprechend in 2. Kön. 23, 8^{b} gehandelt wird, ist es doch wahrlich nicht „gewagt", eine Beziehung dieser Stelle zu Lev. 17, 7 zu folgern; man wird vielmehr bei unvoreingenommener gewissenhafter Prüfung der Sachlage nicht anders können.

Bestätigt wird die obige Schlußfolgerung zu allem noch durch Jeremia 34, 8 ff. In dieser Strafrede des Propheten Jeremia wegen der Zurücknahme der Sklavenbefreiung ist bekanntlich für letztere der terminus technicus des Leviticus dĕror (Lev. 25, 10) gebraucht. Das ist unbegreiflich, wenn das unter Josia aufgefundene Gesetzbuch, auf dem aller Wahrscheinlichkeit nach doch die Thorakenntnisse Jeremias beruhten, nur das deuteronomische Grundgesetz enthalten hat; aber es ist nicht verwunderlich, wenn man daran denkt, daß schon in 2. Kön. 23, 8^{b} Bestimmungen aus dem Heiligkeitsgesetz als zum Josiabuch gehörig vorausgesetzt werden.

Somit steht fest, daß das Thorabuch des Josia sich nicht auf das Deuteronomium oder das Urdeuteronomium beschränkt hat, sondern beträchtlich umfangreicher gewesen ist und ein Bundesbuch enthalten hat, in dem oder neben dem Bestimmungen des jetzigen sog. Heiligkeitsgesetzes vorhanden waren. Es ist selbstverständlich kein Gegenbeweis gegen diese Darlegungen, wenn Hempel (a. a. O. S. 26 f.) befürchtet, daß „von ihnen aus die ganze bisherige Anschauung über die Entstehung des Pentateuchs zu stürzen" droht.

Nach dieser durch die falsche Bestimmung von Umfang und Inhalt des Josiabuchs im Anschluß an 2. Kön. 22, 8 u. 10 veranlaßten Auseinandersetzung kehren wir wieder zu der Erzählung über die Gesetzesauffindung zurück. 2. Kön. 22, 11—14 enthält die Wirkung der Vorlesung des gefundenen Buches auf den König und die daraufhin von ihm angeordnete Befragung der Prophetin Hulda. Der Text, dessen Übersetzung hier folgt, ist fast ganz in Ordnung.

11. „Als nun der König die Worte des Gesetzbuches hörte, zerriß er seine Kleider. 12. Und der König gab dem Priester Hilkia und Achikam, dem Sohne Saphans, und Achbor, dem Sohne Michajas und dem Schreiber Saphan und Asaja, dem Diener des Königs, folgenden Befehl: 13. Geht, befragt Jahwe für mich und für das Volk () wegen der Worte dieses aufgefundenen Buches; denn groß ist der Zorn Jahwes, der entbrannt ist über uns, weil unsre Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches, daß sie getan hätten alles, was in 'ihm' geschrieben ist. 14. Da ging der Priester Hilkia nebst Achikam, Achbor, Saphan und Asaja zu der Prophetin Hulda, dem Weib des Kleiderhüters Sallum, des Sohnes des Tikwa, des Sohnes des Tharchas; und sie wohnte in Jerusalem in der Neustadt; und sie redeten mit ihr."

Die Verlesung des Buches der Thora machte auf den König einen erschütternden Eindruck. Zum Zeichen der Trauer zerriß er seine Kleider, überzeugt, daß der Fluch Gottes auf seinem Lande ruhe. Am Schluß des Thorabuches ist danach die im alten Orient an solcher Stelle übliche Verfluchungsformel vorauszusetzen. Einen Schluß *nur* auf das heutige Deuteronomium kann man daraus nicht ziehen. Kürzere oder längere derartige Fluchformeln schlossen sicher jede Thorasammlung ab; sie gehörten einfach mit zum altorientalischen Gesetzesstil; man vergleiche nur die lange Segens- und Fluchformel am Schluß

des Hammurapigesetzes; Lev. 26 wie Deut. 27 u. Deut. 28 bieten im Pentateuch Beispiele dafür.

Wichtig, wenn auch wenig beachtet, ist die Begründung, warum nach Meinung des Königs der göttliche Fluch auf ihm und seinem Volk ruht: „weil unsre Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches." Sich selbst und die gegenwärtige Generation nennt er nicht unter den Übertretern des göttlichen Gebots; er sagt nicht, wie zu erwarten wäre: wir und unsre Väter haben uns gegen Gott durch Übertretung seines Gebots vergangen. Das ist sicher kein Zufall, sondern volle Absicht. Ob Josia sich und seine Zeit von der Schuld der Gesetzesübertretung nur deshalb ausnahm, weil ihm dieses Thorabuch nicht mehr bekannt war, oder ob er bereits durch praktische Reform zur Wiederherstellung des Jahwekultes sich berechtigt glaubte, sich nicht mit den Vätern auf eine Stufe stellen zu müssen? Wenn der assyrische Kultus im Tempel von Jerusalem bis zum Augenblick der Gesetzesauffindung in ununterbrochener Geltung war, ist solch ein bewußtes Abrücken von den Vätern nur schwer zu verstehen.

Der Glaube, daß die Schuld der Väter als Fluch an den Kindern sich auswirkt, war von je her feststehende Überzeugung in Israel. Das Ende von V. 13 deutlich sich aussprechende Bewußtsein von seiner persönlichen Unschuld läßt den König jedoch für sich und sein Volk noch auf einen Ausweg hoffen. Daher die Befragung der Prophetin Hulda.

Die doppelte Anfrage (V. 13) an die Prophetin seitens des Königs, „für mich und für das Volk",[1]) findet eine doppelte Antwort in den Versen 15—20.

[1]) Das „und zwar ganz Juda" ist eine Erläuterung, die besagt, daß die Reform damals noch nicht auf Nordisrael ausgedehnt war; übrigens nehmen das einige Handschriften fälschlicherweise doch an und verbessern „und für den Rest in Israel und Juda" (vgl. Kittel, Biblia hebr. z. St.).

15. „Und sie sprach zu ihnen, so hat Jahwe, der Gott Israels gesprochen: saget dem Mann, der euch zu mir gesandt hat: 16. So spricht Jahwe, siehe ich bringe Unglück über diesen Ort und über seine Bewohner, nämlich alle Worte des Buches, die der König Judas gelesen hat; 17. dafür, daß sie mich verlassen und andern Göttern geräuchert haben, um mich zu erzürnen mit dem Werk ihrer Hände, ist mein Zorn entbrannt über diesen Ort und wird nicht erlöschen. 18. 'Was' aber den König von Juda 'betrifft',[1]) der euch gesandt hat, Jahwe zu befragen, so sollt ihr also zu ihm sprechen: So spricht Jahwe, der Gott Israels, () 'wie' du gehört hast, 19c. so habe auch ich gehört, ist der Spruch Jahwes. 19. Weil dein Herz sich erweichen ließ, und du dich gebeugt hast vor 'mir', als du 'die Worte' hörtest, die ich gesprochen habe wider diesen Ort und seine Bewohner, daß sie zum Gegenstand des Entsetzens und zum Fluch werden sollen, und hast deine Kleider zerrissen und vor mir geweint, 20. deshalb, siehe, werde ich dich zu deinen Vätern versammeln, und du sollst in Frieden in dein Grab gebracht werden, und deine Augen werden nicht sehen all das Unglück, das ich über diesen Ort bringen werde. Und sie erstatteten dem König Bericht."

Über das Huldaorakel ist viel verhandelt worden. Der gegenwärtige Zustand des Textes, der am Ende von V. 18 zweifellos in Unordnung geraten ist, darf natürlich nicht dazu dienen, ihn inhaltlich anzufechten. Ich nehme an, daß „haddebarim" V. 18 vor dem Relativsatz in V. 19 ausgefallen und nachträglich über die Zeile hineinkorrigiert war. Dann aber ist es in den Text der oberen Zeile geraten, wobei das ursprüngliche ka'ăšer in einfaches ăšer verwandelt wurde. Nun paßte der jetzt 19c stehende ursprüngliche Nachsatz am Ende von V. 18 nicht mehr und wurde an einen halbwegs

[1]) 'él = 'al wie V. 16.

passenden Ort weiter unten (am Schluß von V. 19) eingestellt. Die Wiederherstellung, wie sie oben in der Übersetzung gegeben ist, bietet einen ganz glatten Text des Huldaorakels. Im übrigen ist trotz aller sonstigen Einwendungen in dem Text alles in bester Ordnung.

Daß eine doppelte Antwort gegeben ist, ist in dem Doppelauftrag des Josia an die die Prophetin Hulda befragenden Gesandten wohl begründet. Josia fragt nach dem Geschick des Volkes und nach seinem persönlichen Schicksal; genau dem entsprechend lautet die Antwort. Daß die beiden Antwortsprüche sich scharf voneinander abheben durch neuen Einsatz des zweiten mit „So spricht Jahwe", hat nichts Auffälliges an sich und ist nicht zu beanstanden. Vollends verkehrt ist die allgemeine Überlegung, nur bei günstiger Antwort der Prophetin auch für das Volk sei der Reformeifer Josias verständlich; das Unglücksorakel sei demnach als nachträgliche Anpassung an den wirklichen Geschichtsverlauf anzusehen. Warum hat man dann das Orakel für die Person des Königs, das mit seinem „im Frieden" doch im denkbar schärfsten Kontrast zu der geschichtlichen Wirklichkeit stand, ohne Korrektur gelassen? Und ferner, konnte der König etwa anders handeln, als er gehandelt hat, wenn der Gottesspruch wirklich auf Gericht für Juda lautete? War er von der Verbindlichkeit der aufgefundenen Thora überzeugt, so mußte er sie unter allen Umständen durchsetzen. Nach Ausheilung des auf rein mechanischem Weg entstandenen Textschadens bleibt am Huldaorakel nichts zu beanstanden. Aus dem zweiten Teil desselben, der dem König ein friedliches Ende in Aussicht stellt, ist mit Sicherheit zu schließen, daß der Gesetzesauffindungsbericht vor dem Todesjahr des Josia niedergeschrieben ist.

Ohne Naht fährt der Bericht in Kapitel 23, 1—3 fort mit der Erzählung von dem Abschluß eines neuen Bundes, den

der junge Prophet Jeremia wahrscheinlich persönlich miterlebt hat, und der auf ihn so tiefen Eindruck machte, daß ihm daraus die Idee des neuen ewigen Gottesbundes erwuchs (Jer. 31, 31 ff.).

23, 1. „Und der König schickte hin, und man versammelte zu ihm alle Ältesten von Juda und Jerusalem. 2. Darauf zog der König hinauf zum Haus Jahwes und alle Männer von Juda und alle Bewohner Jerusalems mit ihm, und zwar die Priester und die Propheten und das ganze Volk vom Kleinsten bis zum Größten, und er las vor ihren Ohren alle Worte des Buches des Bundes, das im Hause Jahwes gefunden worden war. 3. Und der König stand neben der Säule und schloß den Bund vor Jahwe ( ) des Inhalts, daß er die Vorschriften jenes Bundes aufrecht erhalten wolle, wie sie in jenem Buch geschrieben waren; und das ganze Volk trat in den Bund."

Der Inhalt des Bundes in V. 3 ist durch mit lĕ eingeleitete Infinitivsätze dreifach wiedergegeben; die beiden ersten gebrauchen die im Deuteronomium und bei den Deuteronomisten üblichen Redewendungen „zu wandeln hinter Jahwe her und zu beobachten seine Gebote, Satzungen und Rechte", und können als, wie gewöhnlich, vorausgestellte nachträgliche Erläuterungen zu dem weit charakteristischeren dritten Infinitivsatz ohne Schaden bei seite gelassen werden (ebenso Puukko a. a. O. S. 5). Dagegen liegt kein Grund vor, in V. 2 zu ändern, wenn man das „und" vor die Priester als explikatives „und" im Sinn von „und zwar" faßt. Im Gegenteil malt so 2^b sehr anschaulich die Prozession zum feierlichen Bundesschluß nach dem Tempel hinauf. Daß dabei die Priester vorangehen, ist selbstverständlich und nicht erst im „Geist der nachexilischen Zeit" (Puukko a. a. O. S. 5). Die Anschaulichkeit, die so erreicht wird, paßt sehr gut zu der Quelle, die lauter ausgeprägte, anschauliche Szenen hat.

Der Reformbericht in 2. Kön. 23, 4—14.

Der Reformbericht in 2. Kön. 23, 4 ff. hat einen gegen das Vorhergehende völlig veränderten Stil. Statt Schilderung einzelner anschaulicher Szenen treffen wir hier kurze knappe Aufzählung der verschiedenen reformatorischen Maßnahmen des Königs (vgl. oben S. 11 ff.). Der sachliche Inhalt eines einzigen Verses in dem Reformbericht entspricht etwa dem des ganzen Kapitels von der Gesetzesauffindung. Solche Einzelheiten, wie die Angabe des Wohnorts der Prophetin Hulda oder des Platzes, an dem der König beim Bundesschluß stand, finden wir hier nicht.

Vor allem aber spricht für eine neue Quelle von 23, 4 an, die nicht im Verhältnis des zeitlichen Nacheinander zu dem Vorangehenden steht, die Überlegung, daß der Bundesschluß vor Jahwe 22, 1—3 unmöglich im ungereinigten Heiligtum stattgefunden haben kann. Der Tempel auf dem Zion war, wie die Verse 4—12 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit lehren, so gründlich wie möglich in ein assyrisches Heiligtum verwandelt worden, in dem Asur-Schamasch, Sin, Ischtar und das Himmelsheer verehrt wurden. In solch einem Heiligtum kann unmöglich der feierliche neue Bundesschluß, der die Wiederaufrichtung der Herrscherstellung Jahwes in Juda bedeutete, vor sich gegangen sein.

Der Ausweg, den Kegel einschlägt, um die Einheitlichkeit des Mittelstücks zu retten, ist nicht genügend. Kegel (a. a. O. S. 74 u. 89) stellt die Verse 22, 1—3 um vor 23, 21, d. h. vor die Erzählung von der einzigartigen Passahfeier. Aber zwischen 22, 20 und 23, 1 ist, wie wir schon feststellten, keine Naht sichtbar. Der Zusammenhang ist ein durchaus tadelloser. Auch ist kein Grund einzusehen, warum die Verse 23, 1—3, wenn sie ursprünglich vor 23, 21 standen, an die ganz unpassende Stelle

vor 23, 4 gestellt sein sollten. Zudem wäre die Zwischenzeit zwischen Gesetzesauffindung und Bundesschluß reichlich lang, wenn die gesamte Reform, erst in Juda von Geba bis Beersaba, und dann gar noch die in Bethel und Nordisrael, vor dem Bundesschluß erledigt sein sollte. Dazu kommt noch der von Kegel gar nicht beachtete Stilunterschied der beiden Berichte, der solch eine halbe Lösung der sachlichen Schwierigkeit von vornherein nicht zuläßt.

Bestätigend tritt dazu der eigentümliche, im Reformbericht allein vorkommende Gebrauch von wĕ mit dem Perfektum im erzählenden Sinn neben dem gewöhnlichen wav consec. Imperf. Der Stadesche Erklärungsversuch genügt nicht, wie wir bereits gesehen haben; noch weniger allerdings befriedigt der seither übliche völlige Verzicht auf eine Erklärung. Die mit wĕ und Perfektum eingeleiteten Sätze einfach streichen als spätere Glossen kann man nicht; dazu liegt die Unerfindbarkeit und Geschichtlichkeit der in ihnen gegebenen Nachrichten zu deutlich zu Tage. Auch mit der Annahme von Textbeschädigung infolge von Zusammenziehung und Verkürzung kommt man nicht aus; warum ist dabei nicht im Anschluß an den Sprachgebrauch des vorliegenden Textes auch das wav consec. Imperf. verwendet worden?

Man muß versuchen, den Unterschied zwischen erzählendem wĕ mit Perfekt und dem üblichen erzählenden wav consec. mit Imperfekt sachlich zu erklären. Die Bedeutung des wĕ mit Perfekt ergibt sich mit voller Klarheit gleich aus der ersten Stelle, wo es gebraucht wird (23, 4). Hier wird erzählt, der König habe befohlen, die Gerätschaften für den Fremdkult aus dem Tempel Jahwes zu entfernen; „und er verbrannte sie (wav consec. Imperf.) außerhalb Jerusalems an den Abhängen (oder nach Klostermanns Vorschlag „in den Kalkbrennereien") des Kidrontals; und er brachte (wĕ mit Perf.) ihren Staub nach Bethel."

Da nachher mehrfach betont ist, daß die Reform sich zunächst nur auf „die Städte Judas und die Umgebung Jerusalems" „von Geba bis Beersaba" (V. 5 u. 8) erstreckte, kann das Verbringen des Staubes der verbrannten heidnischen Kultgeräte nach Bethel nicht sofort nach ihrer Vernichtung stattgefunden haben. Offenbar lag ein längerer Zeitabschnitt dazwischen. Erst bedeutend später wurde ja Josia Herr von Samarien, das zur Zeit von 23, 4—13 noch assyrisches Provinzgebiet, d. h. aber sicher für Josia ein „noli me tangere" war. Die gewöhnliche Konstruktion mit wav consec. Imperf. müßte aber so verstanden werden, Josia vollzog in unmittelbarer Aufeinanderfolge die Zerstörung der heidnischen Kultgeräte und den Transport ihrer Asche nach Bethel. Um dieses Mißverständnis zu vermeiden, ist die Konstruktion mit wĕ und dem Perfekt gewählt, die nur den Sinn haben kann, die beiden Handlungen gehören zwar sachlich zusammen, bilden aber keine unmittelbare Zeitfolge. Diese Erklärung für das erzählende wĕ mit Perfekt eignet sich für alle vorkommenden Stellen; überall soll die Folge im strengen Sinn durch einfaches kopulatives wĕ vermieden werden. Das ist wohl als Eindringen des Sprachgebrauchs der jüngeren Volkssprache anzusehen, der schließlich das wav consec. Imperf. überhaupt verdrängt hat.

Das Mißverständnis des Reformberichts, das sich am deutlichsten in der Ausschaltung von ganzen Versen als vermeintlicher Erweiterungen offenbart, ist durch die falsche Einstellung verursacht, mit der man an diesen Text herantrat. Setzt man voraus, daß die Reform von 23, 4 ff. die Wirkung der in 22, 3—23, 3 erzählten Gesetzesauffindung und ihres erschütternden Eindrucks auf den König ist, so muß man erwarten, daß die Reform auf einen Schlag in wenigen Tagen oder Wochen durchgeführt wurde. Dem widerspricht aber der vorliegende Text auf das allerentschiedenste. Er unterscheidet

zwei deutlich getrennte Hauptetappen der Reform, eine judäische und eine samaritanische. Die letztere einfach als späteres Phantasieprodukt zu streichen, um die der falschen Voraussetzung entsprechende kurze judäische Reform zu bekommen, ist ein unerlaubter Zirkelschluß.

Aber auch der Bericht über die judäische Reform müßte ganz anders aussehen, als er es tut, wenn diese ein einziger kurzer gründlicher Bildersturm war. In diesem Fall würden wir erwarten, daß zuerst die Götzen selbst aus dem Tempel in Jerusalem entfernt worden wären, und nicht, wie in V. 4 berichtet wird, nur ihre Kultgeräte. Aber wenn man wirklich das Mobiliar vor den Insassen hinauswarf, dann mußten doch diese unmittelbar folgen. Aber — man ist bitter enttäuscht — in V. 5 wird dem Leser zugemutet, die kaum begonnene Reform in Jerusalem einstweilen auf sich beruhen zu lassen und erst die Beseitigung der Götzenpriester und ihrer Anhänger in ganz Juda und der Umgebung von Jerusalem mitzuerleben. Also streicht man V. 5; in V. 6 ist man ja wieder in Jerusalem und hat „guten Anschluß" an V. 4. Aber dies Beweismittel hilft in diesem Falle nicht. Denn, nachdem in V. 6 u. 7 die Aschera und ihre Kedeschen abgetan sind, kommt erst wieder ein Intermezzo von 3 Versen, bevor endlich in V. 11 u. 12 der am Anfang erwartete Hauptschlag gegen den assyrischen Staatskult erfolgt, nämlich die Sistierung des Asur-Schamasch-Dienstes, d. h. des Kultus des offiziellen Staatsgottes des Assyrerreichs. Weil man wohl fühlt, daß zur Ausscheidung des doch recht konkrete Angaben enthaltenden Verses 5 der „gute Anschluß" von V. 6 an V. 4 nicht hinreicht als Begründung, sieht man sich nach einem anderweitigen Argument für diese Operation um. Man glaubt dies gefunden zu haben in der Behauptung, V. 5 greife V. 8 vor; die Entfernung der Höhenpriester könne nur einmal im ursprünglichen Text gestanden haben. Aber

der Unterschied zwischen V. 5 und 8 ist unmöglich zu verkennen. Es handelt sich allerdings beide Male um „Höhenpriester", nur das erste Mal um solche für Baal (?), Sonne, Mond, Tierkreisbilder und alles Himmelsheer, die mit dem für Götzenpriester üblichen charakteristischen Terminus kĕmarim bezeichnet sind; das zweite Mal aber sind es Jahwepriester kohănim. Es ist also unmöglich, V. 5 auszuschalten und von V. 4 sofort auf V. 6 überzugehn. Dann ergibt sich aber ein merkwürdiges Hin und Her zwischen Jerusalem und Juda; bald hier, bald dort fängt der König an zu reformieren, um dann immer sofort wieder auf etwas ganz Andersartiges abzuspringen. Wollte der Berichterstatter eine in einem Zug verlaufende Reform des Gottesdienstes in Juda erzählen, ungeschickter hätte er es nicht angreifen können; solch ein Durcheinander ist ihm nicht zuzutrauen.

Es wäre aber ganz verkehrt, wollte man nun nachträglich die vermeintlich richtige Ordnung im Text wiederherstellen; das wäre reine Willkür. Der Text wird schon in Ordnung sein. Es ist nur nötig, mit den richtigen Voraussetzungen an ihn heranzutreten und die bisherigen falschen fahren zu lassen. Die Reform des Josia war eben kein kurzfristiges einmaliges Vorgehen, veranlaßt durch den heftigen Schrecken des Königs bei der Verlesung des neu aufgefundenen Gesetzbuches, sondern bestand, wie die genauere Analyse des Textes zeigen wird, aus einer ganzen Reihe zeitlich getrennter Akte und läßt ein politisch kluges, vorsichtiges, schrittweises Vorgehen Josias klar erkennen.

So verstanden paßt der Reformbericht sich vorzüglich in die damaligen allgemeinen politischen Verhältnisse hinein, und erweist sich, aus der Gesamtlage der Zeit begriffen, als ein erstklassiges historisches Dokument. Dieses durch die Einzelbetrachtung des Reformberichts noch zu erläuternde geschichtliche

Verständnis der den Gottesdienst Judas erneuernden Tätigkeit Josias entspringt durchaus nicht dem Bestreben, den Bericht der Chronik ganz oder teilweise zu „retten" (Hempel a. a. O. S. 24), sondern ergibt sich m. E. mit zwingender Notwendigkeit aus einer sorgfältigen, unvoreingenommenen Betrachtung von 2. Kön. 23, 4 ff. allein.

Innerhalb des Reformberichts sind die Verse 8 und 9 von besonderer Wichtigkeit. Sie enthalten die sogenannte „Kultuszentralisation". Auf sie muß aus dem vertieften Verständnis der umgebenden Verse natürlich neues Licht fallen. Aber auch hier wird man sich hüten müssen, von falschen Voraussetzungen auszugehn. Das übliche Verfahren, diese beiden Verse von der Umgebung zu isolieren und als etwas für sich Bestehendes, als die eigentliche Hauptsache zu erklären, ist zweifellos falsch. Sie sind ein Stück eines Ganzen und können nur mit und aus diesem Zusammenhang begriffen werden. So wie sie im Text stehen, fällt gar kein besonderer Nachdruck auf sie; sie stehen auf einer Linie mit allen andern Akten der Josianischen Reform. Vor allem aber ist zu beachten, sie haben ihren Platz weder am Anfang noch am Schluß des Reformberichts, d. h. sie bezeichnen weder den Ausgangspunkt noch das Ziel, auf das dieser losteuert. Sie haben ihre Stelle nach V. 6 u. 7, und es ist zu fragen, was besagen sie gerade an diesem Platze.

Dabei ist selbstverständlich zunächst von Deut. 12 ganz abzusehen. Die beiden Verse 2. Kön. 23, 8 u. 9 selbst warnen davor. Von einer zwangsweisen Umsiedlung der Priester der Landschaft nach Jerusalem weiß das Deuteronomium nichts und deutet auch nichts dergleichen an. Im Gegenteil, es setzt voraus, daß die Leviten in den verschiedenen Ortschaften verteilt wohnen. Vers 8, die Konzentration der Jahwepriester der Landschaft Juda in Jerusalem, steht also in Spannung mit dem Deuteronomium. Das Gleiche ist der Fall mit V. 9; ja hier

ist die Inkongruenz zwischen der Verordnung Deut. 18 und dem Vorgehen Josias sogar besonders hervorgehoben. Die üblichen Harmonisierungsversuche durch den Hinweis auf den Unterschied von Theorie und Praxis oder bald durch Annahme einer Obstruktion der Jerusalemer Priesterschaft, bald durch den etwas sonderbaren Gedanken einer passiven Resistenz der Priester der judäischen Landschaft sind reine Phantasieprodukte und heben sich gegenseitig auf. Man soll sich also hüten vor der übereilten Schlußfolgerung: Deut. 12 wird die Kultuszentralisation gefordert, 2. Kön. 23, 8 f. sehen wir sie durchgeführt, also ist das Gesetzbuch 2. Kön. 22 das Deuteronomium und 2. Kön. 23, 8 f. die Hauptsache der ganzen Reform Josias. Bekanntlich ist ein Nachsatz erst dann bewiesen, wenn die beiden Vordersätze unbezweifelbare Wahrheit enthalten. Aber das ist hier durchaus nicht der Fall und zwar, wie wir sehen werden, bei beiden Vordersätzen. Von Deut. 12 ist an späterer Stelle zu reden; hier geht es zunächst nur um 2. Kön. 23, 8 f.

Wenden wir uns nun zur Analyse des Wortlauts des Reformberichts. Den ersten Akt der Reform erzählt V. 4:

„Und der König befahl dem Hohenpriester Hilkia und den zweiten Priestern und den Schwellenhütern, daß sie aus dem Tempel Jahwes hinausbringen sollten die Geräte, die für den Baal, die Aschera und das ganze Heer des Himmels angefertigt worden waren, und er verbrannte sie außerhalb Jerusalems in den Kidrongefilden (oder 'Kalkbrennereien'); ihren Staub aber brachte er (nachträglich) nach Bethel."

In Verbindung mit dem oben bereits erwähnten Hauptgründen spricht für den Einsatz einer neuen Quelle hier auch die Bezeichnung Hilkias wiederum als Hoherpriester, nachdem er von dem Anfang von Kapitel 22 an, wo er mit diesem seinem vollen Titel eingeführt war (V. 4 u. 8), der Sitte des täglichen Lebens wohl entsprechend, mehrfach nur der Priester schlechtweg genannt war.

Die neben Hilkia erwähnten Zweitprieſter brauchen nicht in einen einzigen umkorrigiert zu werden. 2. Kön. 25, 18 beſagt keineswegs, daß es nur einen Zweitprieſter gegeben habe. Man müßte ſonſt auch aus der Stelle ſchließen, daß nur die nach dem Zweitprieſter Sephania erwähnten drei Schwellenhüter im ganzen Jeruſalemiſchen Tempel vorhanden waren, was nicht gerade ſehr wahrſcheinlich iſt. Übrigens ſprechen dieſe Zweitprieſter ſtark für die Exiſtenz des Hohenprieſters vor dem Exil und gegen die übliche durch nichts begründete Streichung des gadol im Titel des Hilkia.

Zunächſt werden nur die Geräte des Fremdkults aus dem hekhal Jahwes herausgebracht. Erſt ſpäter kommt die gründliche Beſeitigung der Götzen aus dem Haus Jahwes, ſo des Aſcherabildes V. 6; und erſt V. 11 u. 12 vollends handelt von der Abſchaffung des Kultus des eigentlichen aſſyriſchen Staatsgottes, des Aſur-Schamaſch. Ja die Wahl des Ausdrucks hekhal im Unterſchied von dem ſonſt hier gebrauchten „Haus Jahwes" läßt vermuten, daß nicht ſofort der ganze Salomoniſche Tempel für den Jahwekult geräumt worden iſt, ſondern nur ein Teil desſelben. Die Aſchera ſtand ja wirklich noch längere Zeit darin und wurde wohl auch weiter verehrt. (Man vergleiche dazu auch andere Stellen wie 1. Sam. 3, 3 und Jeſ. 6, 1, wo hekhal nur einen Teil des Tempels bedeutet; die Mantelſäume Jahwes dürften kaum ſo groß vorzuſtellen ſein, daß ſie den geſamten Innenraum des Tempels erfüllten.) Wir hätten es alſo mit einem höchſt vorſichtigen, erſten Schritt des Joſia in der Richtung der Wiederherſtellung des Jahwekults zu tun, und nicht mit dem bisher angenommenen ſtürmiſchen Vorgehen eines höchſt unklugen „Fanatikers".

Nach der ganzen damaligen politiſchen Lage muß jede andere Handlungsweiſe als die nach unſerem Text von Joſia wirklich angewandte als völlig ſinnlos und ausgeſchloſſen

erscheinen. So viel wir aus den Dokumenten der Asurbanipalzeit wissen, war bis zum Tode dieses roi soleil auf dem Königsthron von Ninive das assyrische Reich in bester Verfassung. Nichts berechtigt zu einem Satz wie dem Hempels (a. a. O. S. 24), „Die Stämme an der Peripherie eines solchen ‚urzeitlichen Absolutismus' merkten sehr wohl, ob die Zentralgewalt auf der Höhe war oder nicht." Soll der Sinn dieses Satzes der sein, zur Zeit Asurbanipals war „die Zentralgewalt" nicht mehr ‚auf der Höhe', so ist er direkt falsch; die Zentralgewalt in Ninive war völlig intakt und in der Lage, sich auch an der Peripherie des Reiches Geltung zu verschaffen. Wie sehr der Respekt vor Assur den Vasallen in succum et sanguinem übergegangen war, zeigt die ganze judäische Geschichte des 7. Jahrhunderts. Nachdem der gewaltige Tiglathpileser IV. eines der Königreiche um das andere ausgenommen hatte, wie Buben Vogelnester ausnehmen, wagte zuerst keiner der vorderasiatischen Zaunkönige mehr den Schnabel aufzutun (vergleiche Jes. 10, 14). Auch der Judäer Ahas nicht. Er hatte sich wohl etwas anderes versprochen als „Bundesgenosse" des Assyrers; aber dieser behandelte ihn wie Cäsar in Gallien einen socius et amicus populi Romani, nämlich durchaus als Vasallen. Ganz bezeichnend für den Stil der Königsbücher ist der kultisch-religiöse Ausdruck, den dies Vasallenverhältnis 2. Kön. 16 gefunden hat. Noch bevor der König wieder von Damaskus zurück ist, muß der Jahwealtar beseitigt und dafür ein neuer großer Altar aufgerichtet sein. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß der neue Altar den neuen Gott, den Gott des Oberherrn in Ninive, zu bedeuten hat. Der jüdische Staat ist assyrisch geworden, d. h. aber bei der Identität von Staat und Religion im Altertum, der Staatskult in Jerusalem ist assyrisch geworden. Cuius regio, eius religio.

Nach dem Tod des großen Eroberers wagte sich allerorts die Reaktion wieder hervor. Für Samaria war die Folge der Untergang 722; für Juda unter Hiskia fehlte nicht viel zum gleichen Ergebnis. Jerusalem wurde zwar nicht erobert von Sanherib 701, aber die Gefangenführung von 200 150 Menschen aus Juda machte die allein noch bestehende Hauptstadt, wie der alte Jesaja klagt, „gleich einer Weinbergshütte oder einem Unterschlupf im Gurkenfeld" (Jes. 1, 8). Nun begriff man in Jerusalem, was die Uhr geschlagen hatte. Hiskia, Manasse, Amon waren von da an „treue" Vasallen Assurs, kein Gedanke an Selbständigkeit regte sich mehr. Als Amon der Verschwörung sehr kurzsichtiger Politiker, die die Erschöpfung des assyrischen Staats durch die langdauernden Kämpfe im Osten benutzen wollten, zum Opfer gefallen war, haben die Bauern der Landschaft Juda sie einfach totgeschlagen; sie wollten nicht noch einmal eine Strafexpedition wie die Sanheribs über sich ergehen lassen. Auch unter Josia blieb zunächst alles beim alten. Bevor Asurbanipal die Augen schloß, dachten weder seine Vormünder noch er selbst, als er mündig geworden war, an irgend eine Veränderung des Verhältnisses zu Assyrien. Zweifellos hat seine Kultreform, wie seinerzeit das Vorgehen des Ahas, politische Bedeutung gehabt. Aber nicht die einer Lösung von der Untertänigkeit unter die assyrische Oberhoheit. Diese bestand fort; ja Josia war aus Überzeugung ein getreuer Markgraf des Großkönigs in Ninive. Das beweist sein Verhalten dem anrückenden Pharao Necho gegenüber und sein Tod infolge der Schlacht von Meggido (vgl. 2. Kön. 23, 29 f. und 2. Chron. 34, 20 ff.). Was Josia beabsichtigte und erreichte, war Selbständigkeit im Innern seines Staates unter engstem Anschluß an Assyrien in der äußeren Politik. Das ergibt sich einmal aus der Kultreform des Josia, die nur der Ausdruck dafür ist, daß der König in seinem Land wieder wirkliche

Souveränität erlangt hatte; sodann aus der Belehnung Josias mit Nordisrael von Ninive aus. Es ist ausgeschlossen, daß Josia gegen den Willen Assurs ohne Widerstand eine assyrische Provinz an sich reißen konnte; vielmehr haben wir hier einen völlig parallelen Vorgang zur Belehnung Nechos I. mit Unterägypten durch Asurbanipal (siehe Keilinschr. Bibl. II, 167). Die ägyptische Grenzmark gegen Südwesten war gefallen; nun gelang es Josia durch kluge Diplomatie, sich in Ninive als neuen Markgrafen der südlichen Westmark zu empfehlen und sich als solchem eine bessere, stärkere Position als bisher, eben mit der nötigen Freiheit im Innern und sogar schließlich mit dem Besitz von Samaria, zu verschaffen. Die erste günstige Gelegenheit für Josias Absichten zu seinem Ziel war zweifellos der Tod Asurbanipals 627/6. Von da bis 621/20, dem 18. Jahr des Josia, in dem er offenbar endgiltig erreichte, was er wollte, ist Zeit genug zu der in 2. Kön. 23, 4 ff. gezeichneten Entwicklung. So verstanden und in Zusammenhang mit der vorderasiatischen Geschichte gebracht, begreift man die Anordnung der Vorgänge in 2. Kön. 23, 4 ff., die ein kluges, langsames Vorwärtsschreiten eines gewiegten Politikers verrät. Bei Licht besehen ist also Josia das gerade Gegenteil eines stürmisch vorgehenden „Fanatikers" gewesen.

Von da aus ist auch das Fehlen jedes Hinweises auf den Gesetzesfund in dem Reformbericht erklärlich. Die Auffindung des Thorabuches, die dem späteren Epitomator so wichtig erschien, daß er sie in vollem Umfang aus einem breit angelegten Werk über Josia herübernahm, hatte in Wirklichkeit gar nicht die entscheidende Bedeutung, die ihr heute zugeschrieben wird. Der Verfasser des kurzen, nur auf das Wesentliche ausgehenden Reformberichts, der den Sinn der Ereignisse noch wohl verstand, konnte sie deshalb ganz übergehen.

Ex ungue leonem! Die Räumung eines den assyrischen Priestern zur Aufbewahrung von allerlei Kultgerät dienenden Nebenraums im alten Salomonischen Tempel, allerdings des für einen Judäer sehr wichtigen früheren hekhals Jahwes, war an und für sich keine große Sache. Aber sie zeigte deutlich, wo hinaus Josia wollte. Nachdem, vielleicht nach allerlei Verhandlungen mit Ninive, dieser erste Schritt gelungen war, wagte Josia, die uns ja leider unbekannten Umstände und Parteiungen nach dem Tod Asurbanipals klug ausnutzend, einen zweiten Schlag. An der die Oberherrschaft Assurs symbolisierenden Verehrung der assyrischen Gottheiten im Reichstempel zu Jerusalem allerdings wagte er noch nicht sich zu vergreifen. Aber eben nur diese war ja verpflichtend. Alles andere also, was nicht dazu gehörte, konnte fallen. Das war zunächst der gesamte Fremdkult in der Landschaft Juda. Streng genommen war aber auch das Gewährenlassen des Ischtarkultus auf dem Zion nicht unbedingt erforderlich; der Asur-Schamaschkult genügte. Aus zwei Gründen mußte der Ischtarkult einem Jahwegläubigen besonders anstößig sein. Einmal wegen der mit ihm verbundenen heiligen Prostitution; dann aber besonders noch, weil er sich im alten Salomonischen Jahwehaus abspielte; für den Asurkult hatte man einen neuen Tempel gebaut, den Parwarim. Mit der Beseitigung des Ischtarkults gewann man den ganzen alten Tempel als Wohnung für Jahwe zurück. Ein starkes Wagnis war ein solcher doppelter Schritt immerhin und mit der Loyalität gegen Assyrien schwer zu vereinigen. Möglicherweise, daß man dafür mit kleinen diplomatischen Künsten nicht auskam, sondern daß ein solches Vorgehen in Ninive übel vermerkt und mit einer Strafexpedition beantwortet wurde. Trotzdem, Josia versuchte es. Die Abschaffung des Götzendienstes in der Landschaft Juda berichtet 23, 5; die Entfernung des Ischtaridols und alles Zubehörs zu seinem Kultus 23, 6 u. 7.

23, 5. „Ferner schaffte er die Götzenpriester ab, welche die Könige Judas eingesetzt hatten und 'die' auf den Höhen in den Städten Judas und rings um Jerusalem 'räucherten', sowie diejenigen, welche () der Sonne und dem Mond und den Tierkreisbildern und dem ganzen Himmelsheer räucherten."

Längere Zeit mag sich Josia zufrieden gegeben haben mit dem wiederhergestellten Jahwekult in dem geräumten hekhal, froh, erst wieder einmal so weit zu sein. Wohl erst nach einer längeren Pause (wĕ mit erzählendem Perfekt!) entschloß er sich zu Weiterem, zunächst zur Sistierung des Fremdkults in der Landschaft Juda. Das Vorgehen des Königs erscheint als sehr behutsam. Den Götzenpriestern wird kein persönliches Leid zugefügt (vgl. dagegen V. 20); sie werden nur „in den Ruhestand versetzt". Daß unter den kĕmarim nicht die kohănim von V. 8 f. zu verstehen sind, so daß V. 5 als „Vorausnahme" von V. 8 f. gestrichen werden dürfte, sondern eben die Priester des fremden assyrischen Kultes im Gegensatz zu den Jahwepriestern, lehrt schon das für sie gebrauchte Wort. Bestätigt wird das durch die ausdrückliche Nennung der fremden Götter, denen ihr Dienst gilt, in V. 5^b. Dabei dürfte „dem Baal" Zusatz sein; er paßt nicht in die Aufzählung der Gestirngottheiten; auch fehlt nach ihm das die übrigen Glieder verbindende „und". V. 5^b ist keineswegs überflüssig, oder eine mit explikativem „und zwar" angefügte Erläuterung zu 5^a, die Götzenpriester . . . und zwar, die der Sonne u. s. f. räucherten. Zwei Relativsätze und ein Partizipium als Erläuterung zu einem Substantivum dürfte des Guten doch zu viel sein. V. 5^b fügt zu den Priestern des assyrischen Gestirnkults die Gemeinden hinzu, die infolge der Propaganda jener entstanden waren.

Unmittelbar an die Beseitigung des assyrischen Kultus in der judäischen Landschaft, mit wav consec. Imperf. verbunden, schließt sich die Abschaffung des Ischtarkults in Jerusalem an.

23, 6. „Und er ließ die Aschera aus dem Haus Jahwes herausschaffen, hinaus von Jerusalem zum Bachtal des Kidron, und er verbrannte sie im Kidrontal und zermalmte sie zu Staub und warf ihren Staub auf die Gräber des gemeinen Volks. 7. Und er zerstörte die Häuser der Geweihten, die sich am Hause Jahwes befanden, wo die Weiber 'Gewänder' für die Aschera webten."

Damit ist nun erst das alte Salomonische Tempelhaus wieder ganz für den ursprünglichen Zweck, den Gottesdienst Jahwes, zurückgewonnen. Während für den assyrischen Hauptgott, den Asur-Schamasch, ein besonderer Tempel, der Parwarim (2. Kön. 23, 11) oder Parbar (1. Chron. 26, 18) auf dem Zion gebaut worden war, hatte man als Ischtartempel das Haus Jahwes eingerichtet. Zuerst hatte Josia bloß gewagt, den zu einer Gerätekammer degradierten hekhal, d. h. nach Jes. 6 wohl nur das Allerheiligste, auszuräumen und zu einer kleinen Kapelle für Jahwe wieder herzurichten. Jetzt ließ man zwar den Asurkult im Parbar unangetastet, aber der Ischtarkult mit dem dazu gehörigen Kedeschenwesen findet sein Ende; und der Salomotempel wird in vollem Umfang wieder Jahwe dienstbar gemacht. Die baulichen Veränderungen und Wiederherstellungsarbeiten, die in 2. Kön. 22, 3—7 erwähnt werden und in deren Verlauf der Fund des Thorabuchs gemacht wurde, haben wohl erst im Anschluß an das 23, 6 f. Erzählte stattgefunden. Somit ist deutlich, daß die Berichte 22, 3—23, 3 u. 23, 4 ff. voneinander unabhängig sind.

Wie groß das Wagnis Josias bei den V. 5—7 mitgeteilten Maßnahmen war, lehren die beiden folgenden Verse. Diese sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, aus dem Zusammenhang zu reißen und vom Deuteronomium aus zu erklären; sie sind vielmehr als Teil des Textes, in dem sie von vornherein standen, aufzufassen und als solcher auszulegen. Das ist um so mehr zu

empfehlen, als zwischen dem Deuteronomium und 2. Kön. 23, 8 f. durchaus nicht das harmonische Verhältnis von Reformprogramm und Durchführung herrscht, wie meist angenommen wird. Im Gegenteil liegen hier lauter Differenzen vor. 2. Kön. 23, 8[a]: Die Priester der Landschaft Juda werden in Jerusalem konzentriert; im Deuteronomium aber wird vorausgesetzt, daß der Levit nicht in Jerusalem, sondern in den Städten Judas seinen Wohnsitz hat; nirgends findet sich in ihm eine Spur der Forderung einer Konzentration des Kultpersonals. Die Zerstörung der Se'irimhöhe am Josuator, 2. Kön. 23, 8[b], hat ihre Begründung ebenfalls nicht im Deuteronomium, sondern in Lev. 17, 7. Das Nichtopfern der Höhenpriester in Jerusalem 2. Kön. 23, 9 endlich steht in direktem Widerspruch zu Deut. 18, 6—8. Man hat also allen Grund, bei der Erklärung von 2. Kön. 23, 8 f. zunächst vom Deuteronomium abzusehen.

23, 8. „Und er ließ alle Priester kommen aus den Städten Judas und verunreinigte die Höhen, wo die Priester räucherten von Geba bis Beersaba. Ferner zerstörte er die 'Bockshöhe', welche am Eingang des Tores des Stadtobersten Josua lag, links, wenn man ins Stadttor eintritt. 9. Doch stiegen die Höhenpriester nicht zum Jahwealtar in Jerusalem hinauf; sie aßen nur ungesäuerte Brote inmitten ihrer Brüder. 10. Ferner verunreinigte er das Tophet, welches sich im Tal () Hinnom befand. () ()

Diese Verse unterbrechen zweifellos den Zusammenhang der Verse 23, 4—7 und 23, 11 u. 12, die von der Beseitigung des assyrischen Kultus handeln. Sachlich ist nach der Wegräumung der fremden Kultgeräte aus dem hekhal Jahwes, der Sistierung des Gestirndienstes in der Landschaft Juda und der Abschaffung des unzüchtigen Ischtarkultes, der sich im Salomonischen Tempel eingenistet hatte, das Vorgehen gegen den eigentlichen Kern des assyrischen Fremdkults, d. h. gegen den

Dienst des Asur-Schamasch, die zu erwartende Fortsetzung. Die Frage ist, was haben die dazwischen stehenden Verse in diesem Zusammenhang für einen Sinn?

Daß die Stellung dieser Verse keine zufällige ist, legt der für V. 4—7 u. 11—12 aufgezeigte innere Zusammenhang nahe. Die darin zu Tage tretende Steigerung in dem Vorgehen Josias entspricht unleugbar der Logik der Tatsachen. Somit ist auch für V. 8—10 anzunehmen, daß hier nicht absichtslos zusammengeratene Bruchstücke eines ungeordneten Textes vorliegen, sondern daß die auf den Jahwekult in der Landschaft Juda bezüglichen Angaben der Verse 8—10 nach der Abschaffung des Ischtarkultes in Jerusalem und vor dem Vorgehen gegen den Dienst des Reichsgottes Asur-Schamasch in dem königlichen Heiligtum daselbst gerade an dieser Stelle einen guten Sinn haben.

Um diese ihre Bedeutung im Zusammenhang der Stelle zu ermitteln, ist es zunächst nötig, auf V. 9 zu achten. Die in Jerusalem zusammengezogenen Jahwepriester der Heiligtümer der Landschaft Juda „aßen ungesäuerte Brote inmitten ihrer Brüder". Unter den „Brüdern" der Priester aus den Städten Judas sind hier sinngemäß nur die Priester in Jerusalem zu verstehen (vgl. Deut. 18, 7); nicht etwa das Volk, so daß schon hier die Degradierung der Leviten, d. h. ihre Hinabstoßung in die Zahl der Laien, vollzogen wäre. An dem einstimmig überlieferten Ausdruck maṣṣoth ist nicht zu rütteln; er kann nur die natürlich schon immer den Priestern zufallenden ungesäuerten Opferkuchen bezeichnen (vgl. Lev. 2, 4). Also die nichtjerusalemischen „Brüder" waren während der Zeit ihrer Internierung Gäste ihrer Berufsgenossen in Jerusalem und aßen wie diese die heiligen Opferbrote. Schon dieses Gastverhältnis der Landpriester zu den Stadtpriestern der Hauptstadt, das natürlich keine dauernde Einrichtung sein konnte, läßt vermuten, daß

von einer bleibenden Übersiedlung der Höhenpriester nach Jerusalem hier nicht die Rede ist. Bewiesen aber wird das durch Folgendes.

Das brüderliche Verhältnis zwischen den Priesterschaften Jerusalems und den Städten Judas wird ausdrücklich festgestellt, um ja kein Mißverständnis aufkommen zu lassen wegen des Nichthinaufsteigens der Gäste zum Altar Jahwes. Einen Akt der Unfreundlichkeit sollte dieses nicht darstellen, noch weniger ist an passive Resistenz der Landpriester gegen die königlichen Maßnahmen zu denken. In beiden Fällen hätte von einem gemeinsamen brüderlichen Essen der heiligen Opferbrote nicht mehr gesprochen werden können.

Wir sahen ferner schon, daß die in Kapitel 22, 3—23, 3 erzählte Gesetzesauffindung wohl bei Gelegenheit der Räumung des Ischtartempels und der dabei nötig gewordenen Wiederherstellungsarbeiten vor sich gegangen ist. Der in 22, 11 geschilderte gewaltige Eindruck der Gesetzesverlesung auf den König läßt es als absolut ausgeschlossen erscheinen, daß dieser auch nur an einem Punkt willkürlich von sich aus, sei es auch unter noch so starkem Druck der häufig als selbstsüchtig hingestellten jerusalemischen Priester, das Gesetz geändert oder außer Kraft gesetzt hätte.

Aus diesen beiden Gründen ist die übliche Deutung von V. 9^a: „Doch stiegen die Höhenpriester nicht hinauf zum Altar Jahwes in Jerusalem", unmöglich. Hier ist zweifellos auf Deut. 18, 6—8 Bezug genommen. Aber es ist zu vorschnell geurteilt, wenn man darin eine dauernde Außergeltungsetzung dieser gesetzlichen Bestimmung des Deuteronomiums sieht. Eine solche hätte ein weiteres brüderliches Verhalten zwischen den beiden in Betracht kommenden Parteien, wie es 9^b vorausgesetzt ist, unmöglich gemacht. Ebenso widerspricht es aufs schärfste der nach 22, 11 anzunehmenden Gewissensbindung des Königs.

Außer der Möglichkeit, 9[a] als Abschaffung des Opferrechts der Leviten anzusehen, ist eine andere wohl noch denkbar, nämlich die einer durch die besonderen Umstände gebotenen zeitweisen Nichtanwendung von Deut. 18, 6—8 auf den in Frage kommenden Fall. Deut. 18, 6—8 setzt ein besuchsweises Erscheinen einzelner Leviten an einem Heiligtum, an dem sie nicht beheimatet sind, unter den gewöhnlichen friedlichen Verhältnissen voraus; in solchem Fall sollte der fremde levitische Priester wie ein einheimischer das Opferrecht ausüben dürfen. Dieser Fall lag aber nicht vor in 2. Kön. 23, 9. Wollten bei einer zwangsweisen Zusammenziehung aller Priester Jahwes aus ganz Juda diese von ihrem Opferrecht Gebrauch machen, so mußte im Tempel in Jerusalem alle Ordnung in die Brüche gehen. Eine solche außergewöhnliche Situation konnte der Verfasser von Deut. 18, 6—8 gar nicht im Auge haben; eine Anwendung dieser Bestimmung in diesem Fall hätte demnach den Intentionen des Gesetzgebers nicht entsprochen. Man verzichtete also in vollem gegenseitigem Einvernehmen, wofür das sonstige brüderliche, gegenseitige Verhalten der Beweis ist, auf die Anwendung von Deut. 18, 6—8 unter den 2. Kön. 23, 9 gegebenen besonderen Umständen. Daß man die Frage der Anwendbarkeit dieser Bestimmung aber ernstlich erwog und das negative Ergebnis dieser Erwägungen besonders registrierte, zeigt, wie gewissenhaft Josia in allem vorging und wie eng er sich an das neu gefundene Gesetz gebunden hielt.

Nur bei dieser Erklärung von 23, 9 wird man also allen Instanzen des Textes gerecht. Die Folgerung daraus ist aber unmittelbar, daß die Internierung der Priester der Landschaft Juda in Jerusalem, wie wir oben vermuteten, nur auf verhältnismäßig kurze Dauer berechnet war, daß also V. 8[a] nicht von einer dauernden Konzentration des Kultpersonals und damit des Kultus überhaupt in Jerusalem verstanden werden

darf. Bei der Voraussetzung einer dauernden Priester- und Kultuszentralisation müßte 23, 9 als dauernde Abschaffung des Opferrechts der levitischen Priester der Landschaft aufgefaßt werden, was, wie wir gesehen haben, unmöglich ist. War aber die Internierung der Landpriester in Jerusalem nur eine zeitweise, so wird die ganze de Wettesche Hypothese damit hinfällig.

Drei gewichtige Gründe sprechen ganz unabhängig von unseren Folgerungen aus 23, 9 für diese Auffassung von V. 8 und sichern sie unbedingt. Zuerst der Vergleich mit der Hiskianischen „Kultuszentralisation" in 2. Kön. 18, 4. Wellhausen ist es mit Recht aufgefallen, daß von derselben späterhin gar keine Rede mehr ist. Nur seine Folgerung daraus: also hat sie gar nicht stattgefunden, ist verkehrt gewesen. Sie hat stattgefunden, dafür sprechen zu viele Instanzen, die ja immer wieder gegen Wellhausen angeführt wurden und die deshalb hier nicht besonders aufgezählt zu werden brauchen. Aber sie hat keine Spur weiter hinterlassen, weil sie wie die Josianische von vornherein nur für kurze Zeit berechnet war.

Der zweite Grund ist die verschiedene Behandlung der Heiligtümer durch Josia. Den Fremdkult rottet er aus mit Stumpf und Stil; dieser wird zweifellos auf die Dauer unterdrückt. Da wird verbrannt, zu Staub zermalmt, vernichtet, zerstört. Das charakteristische Wort ist hier nataṣ, von Grund aus zerstören. Auch von dem śĕ'irim = Heiligtum, das mit der Jahweverehrung unvereinbar war (Lev. 17, 7), wird die völlige Niederlegung (nataṣ) berichtet. Von den Höhen aber, an denen kohănim, d. h. Jahwepriester, fungierten, und sogar vom Tophet im Hinnomtal, an dem Jahwe unter der Bezeichnung „der König" (vgl. Jes. 6, 5) verehrt wurde, heißt es in unsern Versen (8 u. 10) nur ṭimmē „er verunreinigte". Das ist sicher kein Zufall. Was verunreinigt ist, kann wieder gereinigt und neu in Gebrauch genommen werden. Hinter dem

Nichtzerstören, d. h. Bestehenlassen, der Jahwehöhen und ihrer bloßen Verunreinigung steht ganz offenkundig die Absicht, diesen Kult nach einiger Zeit wieder aufleben zu lassen. Mit anderen Worten: die Zusammenziehung der Landpriester in Jerusalem sollte nicht eine dauernde Institution sein; 23, 8ª ist also keineswegs als Einführung eines bleibenden Kultusmonopols des Tempels in Jerusalem zu verstehen.

Die Behauptung Hempels (a. a. O. S. 25), die beiden Verben nataṣ und ṭimmē könnten „promiscue gebraucht werden", ist nichts als bloße Behauptung. Seine Meinung, von einer „Höhe" habe man das Zerstören im eigentlichen Sinn nicht aussagen können, weil nur die Gebäude, aber nicht der Hügel, auf dem sie standen, zerstört werden konnten, ist eine Binsenwahrheit; besagt aber gar nichts.

Der Verfasser von 2. Kön. 23, 4 ff. hat trotzdem eben von der śĕʿirim-Bama das Zerstören (nataṣ) ausgesagt, warum dann nicht auch von den Jahwehöhen? Warum wird bei ihnen nichts von dem sonst üblichen Sengen und Brennen, Niederreißen und Zerstören berichtet, wo doch, wenn die Kultuszentralisation, d. h. die dauernde Beseitigung der Jahwehöhen, das eigentliche Kernstück der josianischen Reform war, gerade gegen sie der Haupteifer des frommen „Fanatikers" sich richten mußte? Es bleibt also dabei, der Tatbestand ist, daß nataṣ und ṭimme nicht promiscue gebraucht sind.

Als dritter und wichtigster Punkt kommt nun noch die Stellung unserer Verse hinzu, die nur verständlich ist bei Annahme einer verhältnismäßig kurzen Dauer der Internierung der Priester der Landschaft in der Hauptstadt. 2. Kön. 18, 25 läßt der assyrische Großkönig durch den Rabsake dem Hiskia mitteilen, daß er nicht ohne Jahwe gegen Jerusalem gezogen sei; Jahwe sei vielmehr auf den judäischen König wegen der Beseitigung der Höhen zornig (V. 22). Hier liegt der Schlüssel

des Verständnisses auch für 2. Kön. 23, 8 f. Wenn ein vorderasiatischer König ein Land erobern wollte, so mußte er nach der damaligen Anschauung nicht nur die nötigen militärischen Machtmittel dazu aufbringen; er mußte vielmehr auch mit den in Frage kommenden überirdischen Gewalten rechnen, wollte er in seinem Unternehmen nicht unter Umständen jämmerlich scheitern (vgl. 1. Kön. 20, 23; 2. Kön. 3, 27; 2. Chron. 35, 21). Es kam also für den eindringenden Eroberer viel darauf an, die Gottheit des zu erobernden Landes womöglich auf seine Seite zu bekommen; d. h. praktisch, er mußte versuchen, sich in Besitz eines Heiligtums zu setzen und auf irgend eine Weise, sei es durch Versprechungen oder Drohungen, die Priesterschaft oder einen Teil derselben sich günstig zu stimmen. Selbst wenn der Eroberer nicht sehr überzeugt war von der tatsächlichen Wirksamkeit der dargebrachten Opfer und von der Wahrheit der erpreßten günstigen Orakelzeichen, seine Wirkung auf das Volk hatte dergleichen doch. Ein weltgeschichtlich bedeutsam gewordenes Beispiel dafür ist die mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Verrat der babylonischen Priesterschaft zurückgehende mühelose Eroberung Babels durch Kyros. Wie damals der Zorn über die Konzentrierung der Götterbilder in Babel eine Rolle spielte, so nützte man von assyrischer Seite die Beseitigung der Höhen gegen Hiskia aus. So wenig natürlich von Nabonid daran gedacht war, die Götterbilder ständig in Babel ihren Aufenthalt nehmen zu lassen, so wenig war es Hiskias Meinung, auf die Dauer die Höhen abzuschaffen. Beides war nur eine vorübergehende Kriegsmaßregel, um womöglich die kultische Festsetzung des Feindes im Lande zu verhindern.

So verstanden wird nun die Stellung der Verse 8—10 in 2. Kön. 23, 4 ff. überraschend klar. Während die Räumung des hekhal s. Zt. eine sehr bescheidene Sache war, war die Abschaffung des gesamten Fremdkults in der Landschaft Juda und

die Aufhebung des Ischtarkults in Jerusalem eine richtige, großzügige „Staatsaktion" im wörtlichsten Sinn. Klugererweise hielt sich Josia den Weg der Verhandlung noch offen; den Schamaschkult tastete er noch nicht gleich an. Noch konnte er sich entschuldigen, das eigentliche Symbol der Oberherrschaft Assurs sei nicht gefallen. Aber so groß war das Wagnis immerhin, daß er ein kriegerisches Einschreiten, eine Strafexpedition ohne jede vorherige Ankündigung gewärtigen mußte. Darauf rüstete er darum. Zuerst und hauptsächlich mit der zeitweisen Beseitigung der Höhen. Daß er dazu nicht nur die Sistierung des Kultus, das hillel, die Profanierung der Höhen, in Anwendung brachte, sondern die positive Verunreinigung, das timme, ist als der sicherere Weg wohl verständlich (gegen Hempel a. a. O. S. 25 f). Damit verbunden war die Konzentration der Priester in Jerusalem, die nun erst begreiflich wird. Bei der de Wetteschen Hypothese ist diese Maßregel im Gegensatz zu den deuteronomischen Bestimmungen völlig unverständlich. Das war doch wahrlich nicht nötig zur Versorgung der Höhenpriester, daß man sie im Widerspruch zu den deuteronomischen Verordnungen aus dem Wurzelboden der Heimat herausriß und in Jerusalem ein zahlreiches, verbittertes, doch nicht zu beschäftigendes und zu versorgendes Priesterproletariat schuf. Zudem scheitert die ganze Annahme wieder rettungslos an der Unmöglichkeit einer dem Deuteronomium völlig entgegengesetzten Handlungsweise des Josia. Alles ist in Ordnung, wenn man sieht, daß es sich bei der Zusammenziehung der Landpriester in Jerusalem um eine zeitweilige Kriegsmaßregel handelte, die eine kultische Festsetzung des Feindes im Lande unmöglich machen sollte. Das ist nicht im Widerspruch zum Deuteronomium, und das bedeutet nicht die ganz unmögliche Schaffung eines beschäftigungslosen, verzweifelten Priesterproletariats in Jerusalem.

Während der Ausführung der Maßnahme von 8[a], bevor man noch Versorgung und Stellung der in der Hauptstadt zusammengezogenen levitischen Priestern vom Land zu regeln hatte, ging, unabhängig davon (vgl. das wĕ mit erzählendem Perfekt!), die Zerstörung der śĕʿirim-Bama nebenher. Nicht nur nach Lev. 17, 7 unvereinbar mit reinem Jahwekult, sondern auch bei einer Belagerung der Stadt nicht ohne Gefahr, paßt die Abschaffung und Niederlegung dieses Heiligtums gerade an unsrer Stelle ganz vorzüglich. Wir haben hier wie bei der Verunreinigung der Höhen in der zeitweiligen Konzentration der Jahwepriester eine Kriegsvorbereitung vor uns.

Das Gleiche gilt von V. 10. Wenn, wie wahrscheinlich, H. Schmidt (Schriften des A. T. in Auswahl, Große Propheten S. 126, Anm. 1) in Jesaia 22, 5 ff. für das unbekannte Tal Chissajon das wohlbekannte Tal Hinnom mit Recht einsetzt — die nachträglichen Reparaturen an den Befestigungen der Südstadt stimmen dazu —, so hat nach schmählich verlorener Feldschlacht durch die „tapferen" Judäer der Versuch, die Festung durch einen Handstreich zu nehmen, im Jahre 701 vom Süden aus stattgefunden. Das mag dazu geführt haben, daß Josia sich hier nun besonders vorsah. Gewissermaßen als Nachtrag (wĕ mit Perf.) zu der Verunreinigung der Bamoth in den Städten Judas wird wenigstens die eine wichtigste Jahwebama der Umgebung Jerusalems, das Tophet, ebenfalls unbrauchbar gemacht.[1])

[1]) V. 10[b] dürfte ebenso wie die Worte V. 13 „Der Aschtoreth usw." späterer Zusatz sein. Schon der Anfang ist ganz unsicher „lĕbilti lĕ — damit nicht, damit". Dann dürfte man kaum auch die Töchter haben „durchs Feuer gehen lassen". Die Verunreinigung des Tophet und der Salomo-Bama auf dem Ölberg steht auf der gleichen Stufe wie die der übrigen Heiligtümer in Juda V. 8; fehlt hier jede Begründung der Maßnahmen des Josia durch den Hinweis auf irgend welche Greuel, so dürfte sie ursprünglich auch bei V. 10 u. 13 nicht dagestanden haben, m. a. W. sie sind deuteronomistische Erweiterungen (siehe auch unten zu V. 13).

Nur unter dieser Voraussetzung, daß es sich um die Vorbereitung auf eine assyrische Straferpedition infolge der im vorhergehenden erzählten gegen den assyrischen Kultus gerichteten tiefeinschneidenden Maßregeln handelt, läßt sich die Stellung der Verse 8—10 also erklären. Solche Kriegsmaßregeln sind aber der Natur der Sache nach von kurzer Dauer. Mit dieser Erkenntnis fallen alle Schwierigkeiten, die dieser Text bisher geboten hat, weg; zugleich zeigt sich aber auch, daß unsre Verse nicht das Geringste zu schaffen haben mit der Herstellung eines Kultmonopols für den Tempel in Jerusalem, dessen Forderung, wie wir noch sehen werden, man in falscher Exegese in Deut. 12 zu finden glaubte.

So vorbereitet ging Josia noch einen entscheidenden Schritt weiter. Nun griff er auch den Kultus des assyrischen Reichsgottes an. Daß der assyrische Reichsgott Asur, der die Sonnenscheibe in seinem Symbol trägt, hier als Schamasch, als Sonnengott, auftritt, ist nicht zu verwundern. So streng sonst auch im offiziellen assyrischen Pantheon Asur von Schamasch getrennt ist, verwandt sind die beiden Götter doch derart, daß in den Vasallenstaaten die populär faßlichere Form des Schamasch an stelle des der Vorstellungswelt des Volkes ganz fernliegenden Asur treten konnte. Mit den hier besonders nötigen Wiederherstellungen lautet der Text der Verse 11 u. 12 folgendermaßen.

23, 11. „Und er beseitigte die Rosse, welche die Könige Judas dem Schamasch (der Sonne) geweiht hatten am Eingang des Hauses Jahwes gegen die Zelle des Eunuchen Nethanmelekh hin, ( ) und 'den' Wagen des Schamasch, 'der im Parwarim stand', verbrannte er mit Feuer. 12. Und 'den' Altar, welcher sich auf ( ) der Terasse (?) des Achas befand, ( ) und die Altäre, welche Manasse in den beiden Vorhöfen des Hauses Jahwes hergestellt hatte, zerstörte der König ( ) und warf ihren Staub ins Kidrontal."

Zum Text ist Folgendes zu bemerken. Von den sich häufenden Ortsbezeichnungen in V. 11a gehört die letzte wohl in 11b hinein, wo eine solche fehlt. In V. 12 ist ʿal haggag eine vorausgestellte Glosse, die schon rein grammatikalisch wegen des Artikels unmöglich ist; sie ist dazu wohl irrtümlich; denn ʿälijja kann an dieser Stelle kaum das leichtgebaute Obergemach eines Hauses bezeichnen. Es wäre auch kaum zu begreifen, daß dieser Altar unter Hiskia stehen geblieben wäre. Es wird sich wohl um eine Terrasse oder dergleichen handeln, die Ahas bei der Einführung des assyrischen Staatskults anlegte und die ohne die kultischen Gebäude wie den Altar usw. in der Hiskiazeit wohl weiterbestehen konnte. Die Entstehung eines doppelten Vorhofs unter Manasse dürfte wohl ebenfalls mit den Umgestaltungen auf dem Zion zusammenhängen, die der assyrische Kultus mit sich brachte. Dahin gehört weiterhin sicher auch, wie schon der Name beweist, das hier Parwarim genannte Gebäude, das sich mit dem Parbar der Chronik (1. Chron. 26, 18) deckt. Merkwürdigerweise greift man noch immer allerseits zur Erklärung dieses Wortes auf das Persische zurück (nach Gesenius' Thesaurus). Der Sonnentempel in Sippar, der Hauptstadt des Sonnendienstes, heißt e-bar-bar resp. babbar; das ist sumerisch und bedeutet „das weiße Haus". Die Identität des hebräischen Parbar resp. Parwar(im) mit barbar ist evident, zumal es sich ja hier auch um die Stätte für den Sonnendienst handelt. Dann aber liegt kein Grund vor, dieses Gebäude nur als Anbau an das Haus Jahwes zu betrachten. Es war vielmehr ein regelrechter assyrischer Sonnentempel auf dem Zion. Der assyrische Reichskult in seinem Hauptstück ist gewiß nicht in einem Anbau untergebracht gewesen.

Zwischen den Versen 11 und 12 besteht das gleiche Verhältnis wie zwischen 7 und 8. Zuerst werden die Kultobjekte zerstört, dann die Kultmittel. Unter den Kultobjekten wird

auffallenderweise die der Aschera in V. 6 entsprechende Bildsäule des Gottes nicht erwähnt. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß es in Wirklichkeit tatsächlich der Reichsgott Asur war, der hier in der Form des Sonnendienstes verehrt wurde. Denn für diesen ist geradezu charakteristisch, daß sein Symbol nicht eine Bildsäule, sondern die Fahne mit dem in der Sonnenscheibe stehenden pfeilschießenden Krieger war (vgl. Jastrow, Relig. d. Bab. u. Ass. I, S. 205 f.). Nach diesem Angriff auf das Kernstück des assyrischen Staatskultes war die Lage nun vollends so gespannt, daß Josia endlich den letzten Schritt tat, um für den Fall einer Strafexpedition von Ninive aus ganz gerüstet zu sein. Diesen Rest der judäischen Reform des Josia erzählen die Verse 13 u. 14.

23, 13. „Und die Höhe, welche im Osten von Jerusalem ( ) an der Südseite des 'Öl'berges lag, die Salomo, der König Israels, gebaut hatte, ( ) verunreinigte der König. 14. Ferner zerbrach er die Mazzeben und hieb die Ascheren um und füllte ihre Stätte mit Menschengebeinen an."

In V. 13 wird es sich wohl auch nur um ein Heiligtum, nicht um mehrere handeln. Der Plural ist gewählt im Hinblick auf den Zusatz „für die Aschtoret, das Scheusal der Sidonier und für Kamos, das Scheusal von Moab, und für Milkom, den Greuel der Kinder Ammon." Diese Worte sind aber Zusatz zur Angleichung an 1. Kön. 11, 7; ihre Sprache ist deuteronomistisch; sie sind nicht einmal einheitlich (vgl. den Wechsel von šiḳḳuṣ und to'eba) und überlasten die Konstruktion fast unerträglich. Zudem würde Josia diese fremden Höhen sicher nicht bis zuletzt geschont haben. Auch der Ausdruck „er verunreinigte" spricht dafür, daß die Bama auf dem Ölberg ein Jahweheiligtum war (vgl. V. 8 u. 10). In der nunmehr verzweifelt ernst gewordenen Lage konnte Josia auch die altheilige, auf Salomo zurückgeführte Bama im Osten der Hauptstadt nicht mehr un-

gestört lassen. Wegen der unmittelbaren Nähe Jerusalems, die jederzeit ein Zugreifen gestattete, konnte man bis zu diesem äußersten Termin damit warten; aber schließlich mußte auch sie „verunreinigt" werden. Ja selbst die letzten heiligen Symbole, die Mazzeben und Ascheren hin und her, mußten jetzt fallen.

Damit ist das geschlossene Stück des Reformberichts über die judäische Reform zu Ende. Seine genaue Durchforschung hat uns gezeigt, daß diese in der Beseitigung des assyrischen Staatskultus und der Wiederaufrichtung des Jahwedienstes bestand. Die „Kultuszentralisation" im Sinne einer Herstellung eines bleibenden Kultusmonopols Jerusalems als Ziel oder doch als ein Ziel der josianischen Reform ist uns unter den Händen zerronnen. Die Verunreinigung der Jahwehöhen und die Zusammenziehung der Landpriester in der Hauptstadt bilden lediglich eine Episode und sind nichts als eine vorübergehende Kriegsmaßregel gewesen. Nur unter dieser Voraussetzung werden die Verse des Reformberichts widerspruchslos klar.

Der gemischte Bericht 2. Kön. 23, 15—24.

Der assyrische Staatskult auf dem Zion wie in ganz Juda ist von Josia abgeschafft; der König ist darauf gerüstet, daß unter Umständen sein Wagnis mit dem Einrücken einer militärischen Strafexpedition von Ninive aus beantwortet wird. Seine Hoffnung allerdings wird von vornherein dahingegangen sein, daß dies Äußerste vermieden werde; daß er vielmehr sein Ziel auf friedlichem Wege erreichen möchte. Und so ist es auch gekommen. Die Schwierigkeiten in Ninive — vielleicht beim nächsten Thronwechsel nach Asurbanipals Tod? — waren jedenfalls so groß, daß man sich dort von der Vasallentreue Josias trotz seines Vorgehens gern überzeugen ließ. Ja noch mehr;

die Partei, mit der es Josia in Ninive hielt, muß die Oberhand bekommen haben; denn der Judäer ging nicht nur straflos aus der Sache hervor, sondern wurde dazu noch mit Samarien belehnt. Anders ist die im folgenden erzählte samaritanische Reform gar nicht denkbar. Die Reform in Samaria trägt dementsprechend auch einen ganz anderen Charakter als die judäische. Jetzt geht der König nicht mehr langsam tastend und vorsichtig vor; vielmehr greift er nun scharf durch. Es ist etwas ganz anderes, wenn es hier von der Bama in Bethel und den Bamoth in den Städten Samarias heißt: nataṣ, er zerstörte, als wenn von den judäischen bamot gesagt ist: ṭimme, er verunreinigte. Hier findet Judaisierung Nordisraels statt mit Unterdrückung der als ketzerisch empfundenen Art des einheimischen Jahwekultus.

Die beiden Quellen, die wir bisher gesondert kennen gelernt haben, sind in dem Abschnitt 2. Kön. 23, 15—24 miteinander verbunden. Die Quelle, die die Gesetzesauffindung erzählt, finden wir wieder in 16—18 u. 20—24. Wir haben hier die breitere ausführliche Erzählungsweise, die Darstellung in anschaulichen Szenen und das Zurückgreifen auf das von Hilkia gefundene Buch des Bundes. In V. 16—18 ist wohl nur der Schluß von 16 von kidĕbar an, der sprachlich sehr ungeschickt, und dazu unnötig ist und V. 17[b] u.[c] vorgreift, zu streichen. Sonst ist an der ausgeführten Altarszene nichts zu beanstanden. Auch die Prophetenerzählung 1. Kön. 13, auf die V. 17 verweist, ist ganz im Stil der sonstigen Prophetengeschichten gehalten, mit Ausnahme von V. 2, der wohl nach der Erfüllung deuteronomistisch überarbeitet ist und Josia mit Namen nennt. Zu weitgehend und historische und dogmatische Maßstäbe verwechselnd ist doch wohl die völlige Streichung der 3 Verse. Warum sollte Josia den Altar von Bethel nicht in der angegebenen Weise verunreinigt haben, während er das Propheten-

grab, dessen Geschichte ihm die Leute erzählten, wie wir sie in 1. Kön. 13 noch erhalten haben, bestehen ließ? Vers 16 ff. kann unmöglich die ursprüngliche Fortsetzung von V. 15 sein. Das „und er wandte sich um" setzt eine vorherige Beschreibung des Standorts des Königs voraus, die V. 15 nicht gegeben ist. Ferner kann nach der Zerstörung der Bama von Bethel in V. 15 nicht mehr gut von dem nicht zerstörten Altar berichtet gewesen sein. Also gehört V. 15 zur Reformquelle. Nach V. 20, wo im ausführlichen Stil der Gesetzesquelle von der Rückkehr nach Jerusalem die Rede ist, muß der Anfang dieser Quelle die Mitteilung von der Ausreise nach Samarien gehabt haben. Auch deswegen wird also V. 15, der nichts von der Ausreise erzählt, nicht zur Gesetzesquelle gehören. Zu V. 15 gehört V. 19; beide Verse sind ähnlich konstruiert wie im Reformbericht V. 7, 10, 12, 13, zwei Relativsätze, von denen der erste die Lokalisierung, der zweite sachliche Notizen bietet. Nun ist V. 19 nur von den bamot die Rede; von den zwei Objekten, Altar und Bama, in V. 15 — der Vers ist sehr überladen und schwerfällig — wird also der Altar Zusatz sein zur Anknüpfung des Gesetzesquellenstücks V. 16—18, das vom Altar handelt; auch 15^b ist dadurch in Verwirrung gekommen. Der Reformbericht V. 15 u. 19 mit Wiederherstellung des Wortlauts von V. 15 lautet also:

23, 15. „Und auch ( ) die Bama, 'die sich bei Bethel befand', welche Jerobeam, der Sohn Nebats, der Israel zur Sünde verführte, gemacht hatte, ( ) zerstörte er und verbrannte ( ) 'die' Aschera. 19. Und Josia beseitigte auch alle Bamothbauten, welche in den Städten Samarias waren, welche die Könige Israels gemacht hatten, um 'Jahwe' zu erzürnen; und er tat ihnen ganz ebenso, wie er in Bethel getan hatte."

Zu der Gesetzesquelle gehören außer V. 16—18 u. 20 noch V. 21—23 u. V. 24. In beiden Fällen wird das aufgefundene

Buch zitiert. V. 21—23 ist wieder eine geschlossene Szene; allerdings fehlt jetzt in der zwischen 21 u. 22 klaffenden Lücke die ursprüngliche Beschreibung des Passahs, so daß wir nicht mehr erkennen können, worin seine Eigentümlichkeit bestand. Der Gesetzesbericht ist also ein Torso; es fehlt zum mindesten der Kopf der samaritischen Reform und ein wichtiges Stück der Passahszene. Der Gesetzesbericht lautet also von 23, 16 ab folgendermaßen.

23, 16. „. . . Und Josia wandte sich um und sah die Gräber, welche daselbst auf dem Berge waren; und er sandte hin und ließ die Gebeine aus den Gräbern holen und verbrannte sie auf dem Altar und verunreinigte ihn ( ). 17. Und er sprach, was ist das dort für ein Grabmal, das ich sehe? Da sagten zu ihm die Männer der Stadt, 'das' ist das Grab des Gottesmannes, der von Juda gekommen ist und diese Ereignisse verkündigt hat, die du ausgeführt hast an dem Altar von Bethel. 18. Und er sprach, laßt es stehen; niemand soll seine Gebeine beunruhigen; so schonte man seine Gebeine nebst den Gebeinen des Propheten, der von Samaria gekommen war. . . . 20. Und er schlachtete alle Höhenpriester, die dort waren, auf den Altären und verbrannte Menschengebeine auf ihnen. Darauf kehrte er nach Jerusalem zurück. 21. Und der König gebot dem ganzen Volk, macht Passah für Jahwe, euren Gott, wie geschrieben ist in diesem Buch des Bundes. . . . 22. Denn nicht wurde ein Passah wie dieses gefeiert von den Tagen der Richter an, die Israel richteten, und alle Tage der Könige Israels und der Könige Judas; vielmehr wurde (erst) im 18. Jahr des Königs Josia ein solches Passah für Jahwe in Jerusalem gehalten. 24. Ferner, auch die Wahrsager und Zeichendeuter und die Teraphim und die Götzen und alle Scheusale, welche im Lande Juda und in Jerusalem zu sehen waren, tilgte Josia aus, um Geltung zu verschaffen den Gesetzesworten,

die geschrieben waren in dem Buch, das der Priester Hilkia im Haus Jahwes gefunden hatte."

In V. 24 ist auffällig die Beschränkung der Beseitigung der Wahrsager usw. allein auf Juda und Jerusalem. Möglicherweise stand der Vers gleich nach 23, 3 vor der Reform in Nordisrael und wurde dort durch den eingesetzten Reformbericht 23, 4 ff. verdrängt. Dann hätte sich der Verfasser des Gesetzesberichts im wesentlichen auf die Hauptstädte Juda und Jerusalem beschränkt und die Vorgänge in der Provinz, weil nicht persönlich miterlebt, nur summarisch berichtet. Die positive Seite der Reform, die Wiederaufrichtung der Jahweherrschaft erscheint ihm, der die politischen Zusammenhänge kaum so richtig durchschaute, offenbar auch viel bedeutsamer als die negative, die trotz ihrer entscheidenden Bedeutung bei ihm ganz zurücktritt. Auch hier zeigt sich, wie richtig die Verteilung des Gesetzesberichts und des Reformberichts auf zwei verschiedene Verfasser ist.

Der Bericht der Chronik über die josianische Reform, 2. Chron. 34 f.

Wie wir bei genauer Betrachtung von 2. Kön. 22 f. gesehen haben, ist die de Wettesche Hypothese hinsichtlich ihres einen Vordersatzes, nämlich daß die Reform des Josia ein auf die Dauer berechnetes Kultmonopol Jerusalems zum Zweck und Erfolg gehabt habe, unhaltbar. Allein schon am richtigen Verständnis der Berichte des Königsbuchs scheitert sie. Eine Berücksichtigung des Berichts der Chronik hat dabei nicht stattgefunden. Die Untersuchung sollte auf absolut unbestrittenem Boden geführt, und getrennte Dinge getrennt behandelt werden.

Aber die Chronik bietet eine so wertvolle Bestätigung unseres bisherigen Ergebnisses, daß sie nicht außer acht gelassen

werden darf. Die seit langem üblich gewordene Unterschätzung der Chronik darf davon nicht abhalten, sie objektiv zu würdigen. Es ist einfach falsch, daß die Chronik, soweit sie sich nicht mit den Königsbüchern deckt, Midrasch, d. h. erbauliche Dichtung, ist. Den unwiderleglichen Beweis für unsern Fall stellt der Schluß von Kap. 35 (V. 20 ff.) dar, eine ausführliche Geschichte des Todes Josias, die keinesfalls bloße Erweiterung der Nachricht des Königsbuches ist (23, 29 f.).

Abgesehen von diesem Abschnitt und dem „Rahmen" 34, 1 u. 2 zerfallen die beiden in Betracht kommenden Kapitel 34 und 35 in drei Teile, der erste 34, 3—7 ein Reformbericht, 34, 8—33 die Erzählung von der Gesetzesauffindung und dem Bundesschluß; und 35, 1—19 die Beschreibung des großartigen Passahfestes.

Schon die Anordnung der Teile ist nicht ohne Interesse. Der Reformbericht steht hier ganz vor dem Gesetzesbericht. Auch ist die literarische Verschiedenheit — im ersten Teil knapper Mitteilungsstil, im zweiten breiter Erzählungsstil mit Einzelszenen — nicht zu verkennen. Lagen zwei Berichte den Verfassern der Königsbücher resp. der Chronik vor, so konnten zu ihrer Zusammenordnung zwei verschiedene Wege eingeschlagen werden. Jedesmal ergab sich unvermeidbar eine chronologische Inkonsequenz. Entweder man stellte wie der Chroniker den Reformbericht ganz voraus und ließ den Gesetzesbericht folgen. Dann entstand der Schein, als sei die Gesetzesauffindung gewissermaßen post festum gekommen und habe auf die Reform keinen Einfluß gehabt, sondern nur zur Wiedereinführung der ursprünglichen und richtigen Passahfeier geführt. Oder, da die Gesetzesauffindung jedenfalls für die späteren und entscheidenden Akte der Reform die religiöse Triebkraft der politischen Bewegung darstellt, man setzte, wie der Verfasser der Königsbücher, den Gesetzesbericht in der Hauptsache voraus, ließ dann geschlossen

den Reformbericht folgen bis zu dem entscheidenden Schlag der Beseitigung des Schamasch-Asurkults in Juda, und fügte für das Nachspiel, die samaritanische Reform und die Passahfeier, die beiden Quellen gemischt vor, wobei, wie wir sahen, sich allerdings recht bedeutende Schwierigkeiten ergaben. Die chronologische Inkongruenz wurde so verhältnismäßig gering; nur die Verse 23, 4—7 stehen nicht in der rechten zeitlichen Ordnung. Diese Verse etwa vor 22, 3 zu stellen, wohin sie zeitlich gehören, ging nicht gut, da sonst der Reformbericht ganz zerstückt und die Verse 23, 8 ff. ohne Anschluß geblieben wären. Man sieht also, die Anordnung der Berichte in der Chronik bestätigt unser lediglich aus 2. Kön. 22 f. gewonnenes Ergebnis. In Wirklichkeit wurde das Thorabuch weder vor noch nach, sondern während der Reform gefunden. Um den Reformbericht nicht zu zertrümmern, nahmen beide Verfasser, und zwar in verschiedener Weise, eine chronologisch nicht ganz stimmende Anordnung der Berichte vor.

Der Gesetzesbericht der Chronik stimmt nahezu wörtlich mit dem der Königsbücher überein. Er hat also diese selbst oder ihre Vorlage benutzt. Daß der Chroniker die Tätigkeit der Leviten hineinbrachte, entspricht seiner allgemeinen Tendenz und ist sicher ungeschichtlich. Ebenso ist V. 14 die Behauptung, daß bei der Leerung des Opferkastens das Buch gefunden wurde, wohl nur ein Schluß des Chronikers und keine von ihm anderweitig vorgefundene Quellennotiz. Auch die Änderung in V. 18: „und Saphan las daraus dem König vor", statt „er las es dem König vor" 2. Kön. 22, 10, ist wohl nur eine Folge der sonst beim Chroniker ebenso zu beobachtenden naiven Betrachtung der Vergangenheit und ihrer Institutionen von seiner Gegenwart aus. Er kannte die Thora nur noch in der Form des großen Buchs des Gesamtpentateuchs; also korrigierte er, seines Erachtens sinngemäß, „daraus" für „es", ohne sich

dabei bewußt zu sein, sachlich irgend etwas geändert zu haben. Auch der Passahbericht in 35, 1—19 dürfte kaum auf quellenmäßiger Überlieferung beruhen; vielmehr wird er der Reflexion des Chronikers entsprungen sein. Er bietet nichts Charakteristisches und redet die Sprache des Chronikers, nicht die der Gesetzesquelle. Das Besondere des damaligen Passahs wird daraus nicht deutlich.

Ganz anders steht es mit dem Reformbericht von 2. Chron. 34, 3—7. Dieser ist nicht identisch mit dem vom Verfasser der Königsbücher benutzten. Ebenso wenig entstammt er chronistischer Reflexion oder Tendenz. Er enthält so viel Sondergut, daß er als selbständige beste Überlieferung gewertet werden muß. Dadurch, daß man dem Stück die Etikette „Midrasch" aufklebt, kann man die Unerfindbarkeit des darin gebotenen Tatsachenmaterials nicht aus der Welt schaffen. Eigenartig sind schon die beiden nebeneinanderstehenden Angaben der geographischen Grenzen der außerjudäischen Reform. Die erste davon ist Glosse zu der verlesenen zweiten; statt Schim'on muß es heißen Schomron; in den Städten von Samarien bis Naphtali ist richtig glossiert mit „Manasse und Ephraim". Ganz anders als in 2. Kön. 23 ist auch die Beschreibung des abgeschafften Fremdkults; besonders charakteristisch sind hier die Baalsaltäre mit den Sonnensäulen (V. 4 u. 7). Das Wichtigste aber sind die Zeitangaben über den Beginn der Reform in V. 3. Diese Zahlen zeigen keinerlei chronistische Tendenz und können ihre Entstehung auch nicht irgend welchen Reflexionen des Chronikers verdanken. Es gibt kein Mittel, sie zu verdächtigen oder bei Seite zu schaffen. Ihre Existenz allein genügte schon, die Verkehrtheit der bisherigen Anschauung von der josianischen Reform als „dem raschen Entschluß eines in seinem innersten religiösen Empfinden getroffenen Eiferers" (Hempel a. a. O. S. 37, Anm. 3) darzutun. Nach den unverdächtigen Zahlen von 2. Chron. 34, 3

stand Josia während seiner Minderjährigkeit ganz unter der Führung der assyrischen Partei; in seinem achten Regierungsjahr, d. i. in seinem sechzehnten Lebensjahre, wohl nach seiner Mündigkeitserklärung, wandte er sich Jahwe zu; d. h. er verschaffte der politisch und religiös national gesinnten Partei die Oberhand im Staat; aber erst in seinem zwölften Regierungsjahre, das ist im Jahre 627/6, beginnt er die Reform; d. h. er ist bestrebt, etwas mehr staatliche Selbständigkeit zu erlangen, was sich kultisch in der Wiedereinführung des Jahwedienstes im hekhal des alten Salomonischen Tempels ausdrückt. Dies Datum des Beginns der josianischen Reform ist dadurch gesichert, daß es sich zugleich als das Todesjahr Asurbanipals herausstellt. Bei Regierungswechseln waren Selbständigkeitsbestrebungen von Vasallen im alten Orient an der Tagesordnung. Die Frage, warum wartete Josia, nachdem er schon im achten Jahr seiner Regierung sich auf die Seite der Freiheitspartei gestellt hatte, bis zum zwölften Regierungsjahr mit dem Beginn seiner Reform, ist damit beantwortet. Die passende Gelegenheit bot sich erst mit Asurbanipals Tod 627/6. Noch steckte der Respekt vor diesem mächtigen Herrscher, der die gewaltigen Erschütterungen seines Reiches siegreich überwunden hatte, den Vasallen derartig in den Gliedern, daß Josia zunächst wohl zufrieden war mit einer kleinen Kapelle im Tempel für Jahwe. Vielleicht erst beim nächsten Regierungswechsel in Ninive, der also, da die assyrischen Quellen uns hier im Stiche lassen, vermutungsweise im Jahre 621/20 anzusetzen wäre, als im Lauf der 6 Jahre nach Asurbanipals Tod durch Parteigezänk und Ränkespiel, aber auch beeinflußt durch die zunehmenden Schwierigkeiten und Gefahren der äußeren Lage, die Zentralgewalt im assyrischen Weltreich dem Josia merklich sich abzuschwächen schien, faßte er den Plan, das ganze Salomonische Tempelgebäude seinem ursprünglichen Zweck, eine Anbetungsstätte Jahwes zu sein,

wiederzugeben. Bei der Durchführung dieses Planes mit den nötig werdenden baulichen Veränderungen und Instandsetzungsarbeiten dürfte wohl der so hochwichtige Fund des Gesetzbuches gemacht worden sein, der dann Josia weitertrieb zu dem Wagnis der völligen Beseitigung des assyrischen Staatskultes. Man sieht, die Daten von 2. Chron. 34, 3 bieten keinerlei innere Unwahrscheinlichkeit, sondern fügen sich dem erkennbaren Geschichtsverlauf aufs beste ein. Ihre Übereinstimmung mit dem Ergebnis unserer Untersuchung von 2. Kön. 22 f. ist für diese die denkbar sicherste Bestätigung.

Allerdings dieses Ergebnis entzieht der de Wetteschen Hypothese, die man weithin zu den „gesicherten Resultaten der alttestamentlichen Wissenschaft" zählt, das Fundament, und nötigt zu wesentlicher Änderung unserer bisherigen Anschauungen von der Entstehung des Pentateuchs. Doch sind diese auch sonst in mehr als einer Hinsicht so unsicher und anfechtbar geworden, daß kein Grund vorliegt, unbedingt an der sie tragenden Grundthese festzuhalten. Wenn sich Risse in einem Gebäude zeigen, untersucht ein rechter Baumeister in erster Linie die Fundamente. Die erste Wirkung der vertieften geschichtlichen Erkenntnis vom Hergang und Sinn der josianischen Reform muß sich beim Deuteronomium zeigen. Was der de Wetteschen Hypothese die große Überzeugungskraft gab, war ja eben das scheinbare glatte Zusammenpassen ihrer Auffassung von der josianischen Reform mit ihrer als selbstverständlich vorausgesetzten und bis heute noch gar nie einer genaueren Probe unterworfenen Auslegung des Deuteronomiums, besonders des deuteronomischen Grundgesetzes (Deut. 12, 13 ff. und die dazu gehörigen Abschnitte). Die Untersuchung muß sich nun letzterem zuwenden.

Zur Analyse der Einleitungs- und Schlußkapitel des Deuteronomiums.

Bevor über den Sinn des deuteronomischen Grundgesetzes etwas ausgesagt werden kann, ist es nötig, festzustellen, was zu diesem gehört. Denn daß das Deuteronomium allerlei Erweiterungen und Bearbeitungen erfahren hat, ist ohne weiteres klar. Wenn in einer Einleitungsrede die Hörer einmal gleichgesetzt werden mit dem Geschlecht, das in Ägypten war, das mit seinen eigenen Augen die Zeichen und Wunder Gottes in diesem Lande, beim Auszug und am Horeb gesehen hat (5, 3 f.; 11, 2—7), während das andere Mal alle kriegstüchtigen Männer auf Grund des Fluches Jahwes wegen ihres Ungehorsams weggestorben sind, die Israeliten in Moab also eine neue Generation darstellen, die selbst nicht mehr die ägyptischen Plagen, die Rettung am Schilfmeer und die Offenbarung Jahwes am Horeb miterlebt hat (2, 14 ff.), so genügt das, um zu erkennen, daß verschiedene Schriftsteller auch bei der Entstehung des heutigen Deuteronomiums tätig gewesen sind. Es ist aber nicht nötig, die Analyse des Deuteronomiums von vorn zu beginnen und bis in alle Kleinigkeiten durchzuführen. Es handelt sich für uns hier lediglich um Recht oder Unrecht der de Wetteschen Hypothese; d. h. darum, ob das deuteronomische Grundgesetz im Sinn derselben als Forderung der Kultuszentralisation verstanden werden muß oder nicht. Zur Lösung dieser Frage aber trägt es nicht bei, ob der eine oder andere Vers, Halbvers oder Einzelausdruck in den Einleitungsreden auszuscheiden ist oder nicht. Dafür sei an dieser Stelle auf die einschlägigen Arbeiten (Steuernagel, Kommentar; Puukko, Deuteronomium; und Hempel, Schichten des Deuteronomiums) besonders hingewiesen. Eine Übersicht über die Ergebnisse der bisherigen Analyse ist für die Einleitungs- und

Schlußkapitel vollständig ausreichend für unsern Zweck; dabei ist das Augenmerk besonders zu richten auf die für uns wesentliche Frage, ob in ihnen irgend etwas auf die Kultuszentralisation Bezügliches enthalten ist.

Wir beginnen mit den Kapiteln 1—4, 43. Von 1, 1 u. 5 bis 4, 8 haben wir eine zusammenhängende geschichtliche Einleitungsrede zum Deuteronomium. Die Anrede geschieht in der 2. Pers. Plur., so daß die Verse mit singularischer Anrede, die geographischen Glossen, die die Redeform verlassen und wenige unwesentliche Bestandteile sonst auszuschalten sind (s. die Kommentare); wirkliche Lücken entstehen dadurch nicht. Diese Rede setzt wie die weitere, pluralische Einleitungsrede in 4, 44—11, 32, die in eine singularische Moserede eingearbeitet ist, mit den Ereignissen am Horeb ein. Sie führt die Geschichte des Volkes bis zum Aufenthalt im Lande Moab kurz vor dem Tode Moses fort. Die Hauptereignisse seit dem Aufbruch vom Horeb werden zu einer Mahnrede benutzt. Gott hatte Israel so gemehrt, daß Mose allein nicht mehr mit ihm fertig werden konnte, sondern die Hilfe von Unterführern brauchte. Stark und wohlgeordnet hätte nun das Volk das Land Kanaan auf Gottes Geheiß von Süden aus erobern sollen. Aber von den ausgesandten Kundschaftern entmutigt zieht sich das murrende Volk durch seinen Unglauben, Ungehorsam und nachherigen Trotz die Niederlage von Horma zu. Der Fluch Gottes erfüllt sich; nach 38jähriger Wanderung ist keiner der Schuldigen mehr am Leben. Jetzt ist die Eroberung des Ostjordanlandes der Lohn des Gehorsams geworden. Nun steht das Volk vor dem Übergang ins Westjordanland; auch die ostjordanischen Stämme sollen ihre kriegstüchtigen Leute zum Kampfe mitschicken im Gehorsam gegen Gottes Befehl, der, wie zwei Beispiele zeigen, es sehr genau nimmt mit seinen Forderungen. Das eine Beispiel ist die Tatsache, daß selbst Mose

um des Ungehorsams des Volkes willen nicht mit über den Jordan darf, sondern Josua die Führung übernehmen muß; das andere ist die Strafe über die Abtrünnigen wegen des Baal Peor. Also, die Lehre der Geschichte ist, Gehorsam gegen Gott ist die rechte Weisheit; und die sich daraus ergebende Mahnung: so tut nun seinen im folgenden Gesetz ausführlich dargelegten Willen!

Der Zweck dieser Einleitungsrede ist nicht nur, das Volk durch Vorführung seiner Erfahrungen seit dem Horebaufenthalt willig zu machen zum Gehorsam gegen das Gesetz. Sie hat neben dieser sachlichen auch eine literarische Absicht. Diese ist, dem ohne Zeit- und Ortsangabe vorgefundenen deuteronomischen Grundgesetz seine richtige Stellung im Rahmen eines größeren Ganzen zu geben, nach dem durchgehenden Gebrauch von Horeb wohl innerhalb irgend einer Form der elohistischen Erzählung. Anders läßt sich der abrupte Anfang mit dem Aufbruch vom Horeb nicht erklären. Was damals gleich hätte erfolgen sollen, nämlich der Einmarsch in Kanaan, aber durch den Ungehorsam Israels nicht zu stande kam, das steht nun bevor, wird aber nur bei treuem Gesetzesgehorsam von dauerndem Erfolg sein. Daß die Rede die ausführlichere Erzählung des Elohisten im Buch Numeri habe verdrängen oder „ersetzen" sollen (Wellhausen, Kompos.[2] 1903), ist recht unwahrscheinlich. Sie paßt ganz gut hinter den letzten Abschnitt der elohistischen Erzählung, die Verteilung des Ostjordanlandes unter die zweieinhalb Stämme, die später hier wohnten (Num. 32), und verträgt sich auch mit dieser sehr wohl. Die bloße Andeutung des Frevels von Baal Peor in Deut. 4, 3 z. B. wäre ohne die vorausgehende ausführliche Erzählung im Numeribuch (Num. 25) kaum verständlich.

Nicht die Erzählung des Buches Numeri sollte Kapitel 1—4 verdrängen, sondern die zweite große pluralische Einleitungs-

rede, die in 4, 45—11, 22 steckt. Nach dieser zweiten Pluralrede ist die in den 40 Tagen auf dem Horeb dem Mose zuteil gewordene ausführlichere Gesetzesbelehrung bald nach dem Aufbruch von Mose Israel mitgeteilt worden. Wenigstens wird nur der Befehl zum Aufbruch nach den Horebereignissen noch erwähnt (10, 11). Daran schließt sich sofort die Mahnrede (10, 16) an. Die genaue Datierung und Lokalisierung (letztere vorausgesetzt in 11, 5) dieser zweiten Pluralrede steckt wohl in 1, 1^{b} u. 2. Die Worte „in der Steppe in der Araba" u. s. f. bis „Gebirge Seir" passen so vorzüglich hinter 4, 45 und zur zweiten großen Pluralrede, daß daran kaum zu zweifeln ist; sie sind dann bei der Zusammenarbeitung der beiden Reden in ein Werk hinter 1, 1^{a} gestellt worden, um die Gegend jenseits des Jordans im Lande Moab für identisch zu erklären mit der Steppe in der Araba gegenüber von Suph usw. Es ist fraglich, ob man die Schlußworte von V. 2 „bis Kadesch Barnea", die die Lokalisierung der zweiten Pluralrede ganz deutlich machen würden, beibehalten kann. Zwei Zielbestimmungen in Vers 2 sind zu viel; aber auch als Glosse sind die drei letzten Worte desselben nicht recht verständlich. Aber ʿad wird hier wohl nicht auf die Frage wohin stehen, sondern wie im Akkadischen sehr häufig auf die Frage wo, und einfach zu übersetzen sein „bei Kadesch Barnea" (vgl. Richt. 4, 11).

Zwei Datierungs- und Lokalisierungs-Möglichkeiten für das undatierte und nicht lokalisierte deuteronomische Grundgesetz lagen vor, wenn man dieses in den Zusammenhang der Geschichtsdarstellung des Elohisten einreihen wollte; es hatte die Ordnung der Verhältnisse im eroberten Land zum Zweck; also stellte man es entweder da ein, wo der erste Versuch zur Eroberung Kanaans gemacht wurde (2. Plur.-Rede), oder da, wo man wirklich dann zur Besetzung des Landes schritt. Im ersteren Fall waren die Angeredeten die Horebgeneration, im

zweiten die in der Wüste herangewachsene. Die zweite Auffassung ist die siegreiche geblieben; sie ist also die spätere. Sie hat allerdings die erste nicht ganz zu verdrängen vermocht, aber diese blieb doch nicht mehr Einleitung, sondern wurde in den Anfang des deuteronomischen Grundgesetzes hineingeschoben, der dadurch stark das Aussehen einer bloßen Einleitung bekam.

4, 9—40 ist nicht als eine oder gar zwei (9—28 pluralisch, 29—40 singularisch) Einleitungsreden anzusehen. Dieser Abschnitt, der keinen rechten Anfang hat, bildet vielmehr einen Anhang zu der ersten pluralischen Einleitungsrede aus dem Anfang der Exilszeit, der als Hauptpunkt des zu befolgenden Gesetzes die bildlose Gottesverehrung hervorhebt. Am Horeb habt *ihr* keinerlei Gestalt gesehen, als Gott aus dem Feuer zu euch redete; das bedeutet, macht euch kein Abbild von Gott; sonst müßt ihr zur Strafe ins heidnische Land ins Exil, wo ihr Götzen von Holz und Stein anbeten müßt; denn womit man sündigt, wird man gestraft. Dazu kommt dann noch ein Zusatz aus der späteren Exilszeit: wenn *du* dich aber bekehrst im Exil, so kann und wird dich Gott wieder erretten.

Das Stück über die Asylstädte 4, 41—43 ist kein Rede-, sondern ein Erzählungsstück; es soll die Ausführung von Num. 35, 14[a] durch Mose, die ein späterer Bearbeiter vermißt hat, hier an geeignet erscheinender Stelle nachtragen.

Zum deuteronomischen Grundgesetz gehört in den Kapiteln 1—4, 43, wie wir sahen, nichts. Aber nicht unbedeutsam ist doch die hier zu machende Feststellung, daß auch in diesem späteren Stück keine Spur irgend eines Hinweises auf eine Kultuszentralisation enthalten ist. Eine solche dürften wir aber erwarten, wenn zur Zeit des resp. der Verfasser dieser Abschnitte die Kultuszentralisation als die eigentliche Hauptsache des folgenden Gesetzes gegolten hätte. Wie leicht wäre sie auch anzubringen gewesen; z. B. 1, 42, wo der Verfasser nur die in

der Vorlage Num. 14, 44 ja erwähnte heilige Lade hätte stehen lassen dürfen; von der Einzigartigkeit der Lade und Jahwes besonderer Verbundenheit mit ihr wäre ein Hinweis auf die nachherige Forderung der Einzigkeit des Kultorts ganz natürlich gewesen. Aber wir finden nichts Derartiges.

In 4, 44 u. 45 haben wir zwei Überschriften. Die zweite mit dem Ausdruck „Satzungen und Rechte" gehört sicher zu den nachfolgenden pluralischen Abschnitten (vgl. sofort 5, 1). 4, 44 ist dann die Überschrift der singularischen Stücke. Die Scheidung der singularischen und pluralischen Abschnitte ist im Einzelnen hier nicht zu verfolgen (vgl. besonders den Kommentar von Steuernagel). Es sei hier nur bemerkt, daß in der Singularquelle die Verse 11, 10—15 ihren richtigen Platz nach 8, 9 haben; an ihrer jetzigen Stelle können sie nicht ursprünglich sein; sie gehören vielmehr sachlich zur Beschreibung des „schönen und guten Landes" 8, 7 ff. und passen formell ganz ausgezeichnet nach 8, 9; das Ende von 11, 15 ist geradezu identisch mit dem Anfang von 8, 10. 4, 45 ff. ist eine Warnung vor dem Dienst anderer Götter, während die erste Pluralrede allgemein den Gehorsam gegen Jahwes Willen und der Nachtrag dazu in Kapitel 4 die Bildlosigkeit der Jahweverehrung zum Thema hatte. Durch Moses Fürbitte ist die in Folge der Anfertigung des goldenen Kalbes ihnen drohende Vernichtung von den Israeliten soeben noch abgewendet worden. Darum „hütet euch, daß euer Herz sich nicht betören lasse, daß ihr abfallt und andern Göttern dient und sie anbetet" (11, 16); davon hängt Segen und Fluch ab. Der Gedanke der Herzensbeschneidung 10, 16 wird von Jeremia mehrfach verwendet (4, 4; vgl. 31, 31 ff.). Der Gedanke ist bei ihm so charakteristisch, daß man wohl schließen darf, daß die pluralische Einleitungsrede in 4, 45 ff. seiner resp. Josias Zeit entstammt. Wenn die de Wettesche Auffassung im Recht wäre, dann müßten

wir doch mit Sicherheit in einer aus der Josiazeit stammenden Einleitungsrede zu dem aufgefundenen Gesetzbuch dessen angebliches Leitmotiv in allen Tonarten herausklingen hören. Aber auch hier kein leiser Ton von der Kultuszentralisation, dafür aber, wie bei unserer Auffassung von 2. Kön. 22 f. auch zu erwarten steht, eine scharfe Warnung vor dem Dienst fremder Götter.

Die singularischen Abschnitte von 6, 4 an mit der Überschrift 4, 44, dem eigentlichen Anfang des deuteronomischen Grundgesetzes, sind keine bloße Einleitungsrede, sondern gehören bereits zum Gesetz, so gut wie die entsprechenden Teile von Kap. 12—26. Daß es jetzt den Anschein hat, als begänne das Gesetz erst 12, 1, ist lediglich Schuld der späteren Redaktionsarbeit, die erst von hier an die „Satzungen und Rechte" sieht. 6, 4—11, 32, soweit sie singularische Form haben, sind deshalb erst später mit dem deuteronomischen Grundgesetz zusammen zu besprechen.

Es ist hier nur noch hinzuweisen auf die deuteronomistischen Verse 11, 29 f., die eine wohl elohistische Überlieferung vom Fluch und Segen auf Ebal und Garizim aufnehmen und den Gilgal bei der Orakelterebinthe, also ein uraltes Heiligtum, erwähnen. Auch der Verfasser dieser Verse wird kaum etwas von einem Zentralkultus nur in Jerusalem gewußt haben.

Ähnlich wie die nicht zum Grundgesetz gehörigen Einleitungskapitel wissen auch die Schlußkapitel von 26, 16 an nichts von einem vorher eingeschärften und darum als Hauptsache nachträglich noch besonders zu unterstreichenden Kultuszentralisationsgesetz. Es ist hier noch weniger als bei den Einleitungsreden nötig, auf Einzelheiten der Analyse einzugehen.

Das kleine Stück 26, 16—19, eine Art Übergang vom Gesetz zu den Segens- und Fluchformeln, enthält den dem Deuteronomium sonst fremden, nur in 28, 69 u. 29 f. noch vor-

kommenden Gedanken von einem besonderen Moabbund. Es ist von letzterer Stelle offenbar abhängig und, da diese das Exil kannte, späten deuteronomistischen Ursprungs. Die Kultuszentralisation ist nicht berücksichtigt.

Das Gleiche gilt von dem komplizierten Kapitel 27. In Vers 1—8 sind drei Dinge miteinander verbunden; einmal der Anfang einer pluralischen Schlußrede (1, $2^{a\alpha}$, 4^{a}, ^{b}) mit dem Gebot, nach dem Jordanübergang Steine aufzurichten; was mit den Steinen geschehen soll, ist in dem pluralischen Zusammenhang nicht mehr erhalten. Das dafür eintretende singularische Stück (2^{b}, 3, 4^{c}, 8) gibt als Zweck der Steine an, man solle sie mit Kalk tünchen und auf sie das Gesetz schreiben. Als Ort wird angegeben (4^{c}) der Berg Ebal, für den die samaritanische Überlieferung den Garizim eingesetzt hat. Daran schließen sich Vers 5—7 an, die jetzt gewöhnlich dem Elohisten zugeschrieben werden, mit dem Auftrag, einen Altar aus unbehauenen Steinen zu errichten und darauf Brand- und Heilsopfer darzubringen. Es ist aber doch sehr die Frage, ob man die Verse 5—7 von 2 f. trennen darf. Vielmehr dürfte 11, 29 f., 27, 2 f., 5—7 und dazu 11—13 eine leicht deuteronomistisch überarbeitete elohistische Überlieferung darstellen, die zuerst nur als bestätigende Bemerkung resp. Einleitung zu Kap. 28 gemeint war. Zur Bearbeitung gehört vor allem wohl die Beschreibung der Steine mit dem Gesetz. Diese zweite Bestimmung stößt sich mit der ersten, sie mit Kalk zu tünchen. Die weiße Übertünchung, die die Lesung der Schrift sicher nicht erleichtert hätte, weist vielmehr in der Richtung von Gedenk- und Zeugnismassseben (vgl. Exod 24, 4). Nach der Absplitterung von 11, 29 f. (wegen 11, 26 ff.) war eine Ortsangabe in 27, 2 f. nötig, schon um des sonst beziehungslosen „dort" in V. 5 willen. Nach dem 11, 29 zuletzt genannten Ebal wählte der Glossator dafür diesen; er sollte in V. 2 vor „tünche sie mit Kalk" eingestellt werden

geriet aber mit samt dieser Verweisung nach 4^c. Diese Ortsangabe ist, da der Ebal 11, 29 wie 27, 13 der Fluchberg ist, sinnwidrig; aber ebensowenig befriedigt die samaritanische Korrektur in Garizim. Der Gilgal bei der Orakeleiche bei Sichem (11, 30) dürfte vielmehr der Ort sowohl für die Masseben wie für den Altar gewesen sein. Auch V. 8 ist dann nur als einschärfende Randbemerkung zu V. 3 aufzufassen. Die Verse 9 u. 10 gehören nach Stil und Inhalt zu 26, 16—19, die einen Übergang vom Gesetz zu dem aus der Exilszeit stammenden Schluß 28, 69 u. 29 darstellt.

Die pluralischen Verse 1, $2^{a\alpha}$, 4^{ab} sind der wohl gleich nach dem Gesetz ohne das Fluch- und Segenskapitel ursprüngliche stehende Anfang des Schlusses der Ausgabe der pluralischen Einleitung Kap. 1—4, 8, der sich in 31, 1, 2, 7, 8 auf 3, 27 zurückweisend fortsetzt. Sie sind einfach an ihrer Stelle stehen geblieben, während die pluralischen Verse in Kap. 31 hinter die Segen- und Fluchreden verschoben werden mußten. Aus dem pluralischen Zusammenhang dürfte die Beschreibung der Steine mit dem Gesetz in den singularischen Abschnitt übernommen sein.

Der Fluchdodekalog, der sich durch Ausscheidung von V. 22 f. als Dekalog (V. 14—26) wiederherstellen läßt, ist aus einer mit dem Heiligkeitsgesetz verwandten Quelle hinter V. 2^b, 3, 5—7, 11—13 gestellt worden. Blutschande mit Geschwistern und Schwiegermutter (22 f.) kommen hinter der Blutschande mit Tieren verspätet. Die Leviten (V. 14) sollen die Flüche sprechen, nicht die in V. 13 vorgesehenen Stämme.

Dieses bunte aus vier verschiedenen Quellen zusammengewachsene Kapitel zeigt nirgends eine Bezugnahme auf die Kultuszentralisation; am wenigsten 4^c, 5—7, die ganz und gar nicht damit zu vereinigen sind.

Das Segens- und Fluchkapitel 28 gehört nach Sprache und Stil zum deuteronomischen Grundgesetz. Es ist im Exil

ſtark erweitert worden (ſ. Steuernagel, Kommentar z. St.). Wenn irgendwo, ſo müßte hier der Forderung der Einzigkeit des Kultorts noch einmal gedacht ſein. Das iſt aber nicht der Fall.

28, 69 u. 29 iſt eher eine Einleitungs- als eine Schlußrede. Das Stück hat pluraliſche Anrede und bringt den im Deuteronomium ſonſt ganz unbekannten Gedanken von einem Moabbund außer dem Horebbund; vielleicht veranlaßt durch den Altarbau in 27, 5—7. Die Mahnrede läuft hinaus auf das Verbot des Dienſtes anderer Götter. Als Strafe für dieſen iſt das Exil und noch mehr die Verwüſtung des Landes angedroht. Die Befolgung des geoffenbarten Gotteswillens, nicht etwa das Suchen und Forſchen nach verborgenen göttlichen Geheimniſſen, bringt Leben und Glück. Auch in dieſem ſpäten exiliſchen Abſchnitt findet ſich kein Hinweis oder auch nur eine leiſe Andeutung der Forderung der Kultuszentraliſation.

30, 1—10 iſt ein ſingulariſch gehaltener Nachtrag zu Kapitel 29. Er ſagt für den Fall der Bekehrung, die aber nicht in der Herſtellung des Kultusmonopols von Jeruſalem beſteht, die Rückkehr aus der Gefangenſchaft, Wohlergehen Iſraels und Fluch über die Feinde voraus. 30, 11—14 iſt ebenfalls ſingulariſch und kommentiert 29, 28: das geoffenbarte Geſetz iſt dir nahe, es iſt nicht verborgen, d. h. es iſt nicht im Himmel, daß man es von dort herabholen müßte, oder jenſeits des Meeres. Auch hier trifft man keine Erinnerung an die Forderung der Kultuszentraliſation. 30, 15—20 endlich enthält den Schluß der zum deuteronomiſchen Grundgeſetz gehörigen Fluch- und Segenskapitel (28), allerdings mit Erweiterungen (vgl. Steuernagel, Kommentar z. St.). Auch dieſe Schlußtakte der Segens- und Fluchrede bringen das angebliche Leitmotiv des Deuteronomiums, die Kultuszentraliſation, nicht, wie zu erwarten wäre, noch einmal.

In den geschichtlichen Abschnitten von 31, 1—34, 12 wird man billigerweise eine Anspielung auf die Kultuszentralisation nicht suchen dürfen. Eine solche findet sich auch nirgends. In 31, 1—8 sind die pluralischen Verse 1, 2, 7, 8, die deutlich auf 3, 27 Bezug nehmen, d. h. das Schlußstück zur ersten Plural-Einleitungsrede bilden, wohl Fortsetzung von 27, 2^{a}, 4, und hatten hinter sich nur noch die Verse 34, $1^{a\beta}$, 5, 6, 10—12. 31, 9—12 enthält den etwas erweiterten Abschluß des 4, 44 beginnenden „Thora"-Buches, d. h. des deuteronomischen Grundgesetzes (vgl. auch das Erlaßjahr V. 10 u. Deut. 15, 1 ff.). Dazu gehören wohl noch die Verse 24—26. 31, 14, 15, 23 bilden eine Erläuterung und Vervollständigung der Verse 31, 1—8 aus der elohistischen Quelle. Josua ist nicht nur von Mose vor dem Volk, sondern durch Jahwe selbst im Offenbarungszelt in sein Amt eingesetzt worden. Der Rest des Kapitels, 31, 16—22, 27—30 sind Einleitung zu Kap. 32, 1—43, dem „Lied Moses", und ebenso bilden die Verse 32, 44—47 den Abschluß der Umrahmung desselben. In 32, 48—52 nimmt die Priesterschrift den Faden der Erzählung wieder auf mit dem Befehl zur Besteigung des Nebo an Mose (vgl. Num. 27, 12 ff.), um in 34 den Abschluß des Lebens Moses zu erzählen. Vorher ist noch Kap. 33, der Mosesegen, eingeschoben. In Kap. 34 vereinigen sich die Quellen der vier ersten Bücher des Pentateuchs wieder, in der Mitteilung vom Tode Moses. Wie gesagt, alle diese erzählenden und poetischen Abschnitte am Ende des Deuteronomiums wissen nichts von der Forderung eines jerusalemischen Kultusmonopols.

Schon dieses absolute Schweigen der Anfangs- und Schlußkapitel von dem, was angeblich das wichtigste Stück der deuteronomischen Gesetzgebung ist, bedeutet eine gewichtige Instanz gegen die Auffassung derselben in der Art der de Wetteschen Hypothese. Wenn die Zentralisation des Kultus

in Jerusalem als Dauereinrichtung das A und O des Deuteronomiums wäre, oder wenn die Männer des josianischen Kreises das deuteronomische Grundgesetz so verstanden hätten, dann müßten die Einleitungsreden eine Silbe wenigstens davon sagen. Wenn die Verfasser dieser umfassenden Einleitungs- und Nachtragsliteratur so konsequent einig sind im Übersehen dessen, was die Gelehrten des 19. Jahrhunderts als die Hauptsache im Deuteronomium ansehen, so ist doch in allem Ernst zu fragen, wie das möglich ist und ob nicht doch eine andere Auffassungsmöglichkeit des deuteronomischen Grundgesetzes besteht.

Wellhausen und seine Schule haben einen einfachen Ausweg aus dieser Schwierigkeit gefunden. Sie setzen den Höhendienst für Jahwe einfach gleich dem Dienst fremder Götter. Dieser letztere ist allerdings in den Rahmenkapiteln des Deuteronomiums und bei den Propheten, wie insbesondere Jeremia, bei denen sich ebenfalls keine Spur eines jerusalemischen Kultmonopols findet, des öfteren erwähnt und scharf verurteilt. In den Kreisen der Frommen soll der Jahwehöhendienst wegen der eingeschlichenen kanaanäischen oder ausländischen Kultsitten kurzweg als Götzendienst gegolten haben. Der Beweis dafür ist aber nicht zu erbringen. Die deutliche Unterscheidung von 2. Kön. 23, 5 u. 8 ff. zwischen ausgesprochenem Götzendienst und Jahwehöhenkult darf nicht übersehen werden. Wie weit man in dieser durch nichts gerechtfertigten Gleichsetzung von „Dienst fremder Götter" und Höhendienst für Jahwe geht, zeigt die Verwertung der Hauptstelle bei Jeremia gegen den Fremdkult (11, 13 = 2, 28) durch Wellhausen als Beweis für die Agitation der Propheten gegen den Jahwehöhenkult. „Soviel Städte, soviel Altäre in Juda, muß Jeremia klagen" — behauptet Wellhausen (Prolegomena[6] S. 27). Schlägt man die betreffende Jeremiastelle nach — Wellhausen führt sie wohlweislich nicht mit genauer Stellenangabe an! —, so findet man: „Soviel

Städte, soviel Götter hast du, Juda." Der Unterschied zwischen einer Vielheit von Altären und einer Vielheit von Göttern ist wohl dem blödesten Auge erkennbar. Eine Theorie, die zu solchen unwillkürlichen Verwechslungen führt, ist sicher nicht haltbar.

Charakter und Komposition der gesetzlichen Stücke des Deuteronomiums.

Der Hauptfehler bei der bisherigen Behandlung der gesetzlichen Abschnitte des Deuteronomiums besteht darin, daß man willkürlich von einer Einzelheit ausging und von da aus Zweck und Charakter des Ganzen bestimmte. Diese Einzelheit ist die Verordnung über den Kultort in Kap. 12. Ohne die Möglichkeit einer anderen Auffassung auch nur zu untersuchen, erklärte man diese als das Gebot der Herstellung eines jerusalemischen Kultmonopols. Da ein solches im Gegensatz gegen die ganze bisherige Praxis stand, war es nur zu erreichen durch eine tief einschneidende Reform des ganzen kultischen Lebens. Daher bestimmte man den Charakter des Deuteronomiums als den eines Reformprogramms, oder gar, da diese Reform nur auf dem Wege staatlicher Gewalt durchführbar war und vermeintlich nach 2. Kön. 22 f. auch durchgeführt wurde, als Staatsgrundgesetz. Diese Auffassung hat auf die Untersuchungen über die Komposition des Deuteronomiums ihre starke Rückwirkung ausgeübt. Man nimmt dann zum Reformgesetz oder zum Staatsgrundgesetz nur, was dazu paßt. „Vorschriften wie die über die Behandlung des aufgefundenen Vogelnestes, oder daß um das Dach des Hauses eine Brüstung anzubringen sei, eignen sich doch nicht dazu, in einem Staatsgrundgesetze zu stehn: um derartige Dinge kümmerten sich die Kreise, aus denen D hervor-

ging, schwerlich; ihnen lag Größeres und Wichtigeres am Herzen" (Cornill, Einl.[3], S. 27).

Methodisch muß dieser Weg des Schlusses von einer Einzelheit auf den Charakter des Ganzen, den man dann zum kritischen Maßstab erhebt, um das „Urdeuteronomium" zu gewinnen, als höchst bedenklich erscheinen. Auch da, wo er nicht so konsequent wie z. B. bei Puukko verfolgt wird, sondern wo man sich, wie meist, um der Wirklichkeit des vorliegenden Textes gerechter zu werden, allerlei Inkonsequenzen erlaubt und diese entschuldigt mit dem Hinweis darauf, daß der Verfasser des Urdeuteronomiums doch auch nicht im leeren Raum konstruieren konnte, sondern allerlei Vorlagen benutzte, bleibt das methodische Bedenken zu Recht bestehen.

Es ist ja sehr begreiflich, daß man von Deut. 12 ausging. Nach dem heutigen Wortlaut von 12, 1: „Dies sind die Satzungen und Rechte, die ihr beobachten sollt", hat es wirklich den Anschein, als ob die Gesetzesbestimmungen erst mit Kap. 12 beginnen sollten. Die dazu noch von den Verfassern der beiden großen pluralischen Einleitungsreden doppelt kommentierte und auf diese Weise stark unterstrichene erste gesetzliche Anordnung betreffs des Kultorts, die in so scharfem Kontrast zum alten Altargesetz Exodus 20, 24 und zur ganzen vorjosianischen Praxis zu stehen scheint, konnte dann wohl leicht als die eigentliche Hauptsache, als der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen, angesehen werden.

Aber nähere Prüfung zeigt, daß in diesem Fall der Schein trügt. Schon die vorangehenden Untersuchungen über die josianische Reform und über die Einleitungs- und Schlußkapitel des Deuteronomiums mahnen zur Vorsicht. Vor allem aber wird sofort bei genauem Zusehen klar, daß der starke Akzent, der auf dem Gesetz vom Kultort als dem ersten Stück der deuteronomischen Gesetzgebung liegt, erst nachträglich aufgesetzt

2 Chajes NKZ 1924, 492.

ist. Deut. 12, 1 stammt nämlich nicht vom Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes, wie alle Thukkim-Mischpatimstellen. Die Über- und Unterschrift des deuteronomischen Grundgesetzes nennt dieses die „Thora" (4, 44 u. 31, 9). Erst das zum Teil, wie wir sehen werden, verstümmelte und dann aus andern Sammlungen mehrfach wieder ergänzte und kommentierte deuteronomische Grundgesetz, das keinen einheitlichen Charakter mehr darbot, nannte dementsprechend der Verfasser der zweiten pluralischen Einleitungsrede (vergl. d. Plural in 12, 1) chuqqim und mišpaṭim, Rechte und Satzungen, u. ä. (vgl. 4, 45; 5, 1; 12, 1), und ihm folgend die späteren Bearbeiter gleicherweise. Der Anfang des deuteronomischen Grundgesetzes liegt nach der Überschrift 4, 44 in 6, 4 ff.; und zwar ruht auf dem hier ausgesprochenen Grundgebot der Gottesliebe, zu dem alles Folgende nur Einzelausführung ist, ganz unverkennbar der Hauptnachdruck. Erst die Akzentverschiebung durch die spätere Bearbeitung und die Hineinschiebung der zweiten pluralischen Einleitungsrede in den ersten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes hat diesen zu einer bloßen Einleitung herabgedrückt und Deut. 12 so sehr hervortreten lassen. Durch diese Erkenntnis rückt nun Deuteronomium 12 in eine Reihe mit den andern Ausführungsgesetzen zu Deut. 6, 4 f., und der erste Teil des deuteronomischen Grundgesetzes tritt wieder in seine Rechte ein. Der falsche Ausgangspunkt für die Beurteilung des Deuteronomiums ist so nicht nur vermieden, sondern zugleich der richtige gewonnen, nämlich 6, 4 f.

Auch die sprachliche Form spricht durchaus für dieses Ergebnis. 12, 1 ff. sind pluralisch und gehören sicher nicht zum Grundgesetz, sondern sind späterer Kommentar. Mit 12, 13 aber kann die Gesetzgebung nicht gut angefangen haben: „Hüte dich, daß du deine Brandopfer nicht an jeder beliebigen Stätte, die du siehst, darbringst." Überall, wo sonst die Formel „Hüte

dich, daß du nicht" vorkommt, steht sie immer nach vorausgehender positiver Bestimmung, dieselbe einschärfend und spezialisierend (vgl. 6, 12; 8, 11; 12, 19; 15, 9). Dagegen ist 6, 4 f. ein prächtiger, markiger Einsatz zu einem Gesetze: „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein! Und du sollst lieben Jahwe, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus aller deiner Kraft."

Auf diese Grundthese des ganzen Gesetzes folgt dann sofort die Disposition zu den Einzelausführungen über dieselbe. Denn die pädagogische Abzweckung mitsamt der Verordnung über die Denkzeichen an Hand, Stirn und Hauspfosten sind als nachträgliche Bemerkungen, die zu dem hohen feierlichen Stil des Anfangs wenig passen, anzusehen (6—9). Die negative Einschärfung V. 10—12, bildet einen vorzüglichen Übergang zur Angabe der drei Hauptteile des Gesetzes in V. 13: im Glück „hüte dich, daß du Jahwe, deinen Gott, nicht vergißt . . ., vielmehr 1. fürchte Jahwe, deinen Gott, 2. diene ihm und 3. schwöre bei seinem Namen." Das heißt doch, hier ist klar disponiert, wie im folgenden das Grundgebot der israelitischen Religion, die Liebe zu Jahwe, des Näheren ausgelegt werden soll; Teil I soll handeln von der Furcht Jahwes, Teil II vom Gottesdienst für Jahwe, Teil III von der rechtlichen und sozialen Ordnung der Gemeinde Jahwes. Deutlicher als es hier geschieht, kann die Anordnung einer Rede gar nicht gegeben werden. Trotzdem ist, soviel ich sehe, die hier vorliegende Disposition des deuteronomischen Grundgesetzes von niemand noch beachtet und zur Rekonstruktion desselben verwertet worden. Vom Rest des Kapitels gehört nur noch V. 15 als begründender Abschluß zu dem Anfang der Gesetzesrede: „Denn ein eifriger Gott ist Jahwe u. s. f." (siehe Steuernagel, Kommentar z. St.). Damit ist unser Ergebnis, daß nicht

Kap. 12, sondern Kap. 6 den Anfang des Gesetzes bilde und den Hauptakzent trage, wohl endgiltig gesichert.

Den ersten Teil der Gesetzesrede über die Furcht Jahwes haben wir fast unangetastet in den singularischen Abschnitten von Kap. 7—11. Eine kleine Lücke ist hinter 9, 7ª anzunehmen; „wie du Jahwe, deinen Gott, erzürnt hast in der Wüste", wird wohl im einzelnen ausgeführt gewesen sein. Dafür setzte die Redaktion das Pluralstück über den Ungehorsam am Horeb ein (9, 9 ff.). Auch eine geringfügige Versetzung hat stattgefunden; wie wir oben (S. 87) schon gesehen haben, gehören die jetzt 11, 9 an „das Land, das von Milch und Honig überfließt" angehängten singularischen Verse nach 8, 9 zu der Beschreibung des „schönen und guten Landes". Jahwe fürchten heißt nicht die fremden Völker und ihre Götter fürchten. Ausrotten soll man sie, d. h. jedenfalls sich nicht mit ihnen verschwägern, und so ein für Jahwe abgesondertes heiliges Volk sein, das Gott dann auch segnen wird. Diesen Befehl auszuführen braucht Israel sich nicht zu fürchten; denn Jahwe ist ein starker Gott, wie er es bewiesen hat an dem Pharao von Ägypten; und er tritt für Israel ein, Weg hat er aller Wegen, selbst die Hornissen stehen ihm zu Gebote (Kap. 7). Das zur Ausführung dieser Aufgabe nötige unbedingte Gottvertrauen war das Ziel Gottes mit seiner Erziehung Israels in der Wüste; er demütigte das Volk durch Hunger und speiste es dann mit Manna. Unbedingtes Gottvertrauen fordert das Aufgeben alles falschen Selbstvertrauens. Darum soll Israel im Besitz des Landes der Verheißung nie sprechen: Meine Kraft und meine starke Hand hat diesen Reichtum mir verschafft (Kap. 8). Ebensowenig soll das Volk auf seine eigene Gerechtigkeit sich verlassen; es hat Gott oft genug in der Wüste erzürnt (Kap. 9, 1—7ª). Also, fürchte Jahwe, gehe genau auf seinen Wegen und liebe ihn von ganzem Herzen; Jahwe, der aus

Liebe Israel sich erwählte, gehören ja Himmel und Erde; er ist dein Ruhm und dein Gott (10, 12—15 u. 21).

Daß diesem ersten Teil von der Furcht vor Jahwe als zweiter und dritter der über den rechten Gottesdienst für Jahwe und der über die rechtlich-soziale Ordnung der Gemeinde Jahwes folgt, ist selbst bei dem heutigen Zustand des Deuteronomiums ohne weiteres erkennbar. Nur sind hier Umstellungen, Lücken und Ergänzungen in viel stärkerem Maß vorhanden als bei Teil I. Aber der aus dem ersten Teil nun wohl bekannte Charakter des deuteronomischen Grundgesetzes läßt die Wiederherstellung auch des zweiten und dritten Teils desselben, soweit sie erhalten sind, mit ziemlicher Sicherheit vornehmen. Die Form des deuteronomischen Grundgesetzes zeigt stets Anrede in der 2. Pers. Sing.; also fallen die Pluralstücke, die allerdings von Kap. 12—26 nicht sehr zahlreich sind, weg. Wenn auch der Eindruck allzu großer Breite mit allerlei Wiederholungen und Abschweifungen in der Hauptsache den späteren Bearbeitungen zur Last fällt, sentenzenartige Kürze ist doch sicher nicht die Art des Verfassers des deuteronomischen Grundgesetzes gewesen; also sind die Sprüche mit dem Zusatz: denn ein Greuel ist das für Jahwe, deinen Gott, und ähnliche kurze Worte als Ergänzungen zu betrachten. Was den Inhalt betrifft, so zeigt der Eingang und der erste Teil zur Genüge, daß hier kein Stück Jurisprudenz oder Ritualgesetz beabsichtigt ist; wir haben vielmehr gesetzliche Mahnrede für das Volk mit Predigt- oder Katechismuscharakter vor uns und weder kanonisches noch bürgerliches Recht. Wo wir also, wie besonders im dritten Teil juristische Formulierung mit Vorschriften über bestimmte Strafen antreffen, wird ein dem deuteronomischen Grundgesetz fremdes Element vorliegen; das gilt vor allem für das „Ältesten"-Gesetz. Die Ältesten haben zudem neben den Richtern und Amtsleuten keinen Platz.

Bei den dem deuteronomischen Grundgesetz fremden Abschnitten handelt es sich nicht um ein in dieses eingearbeitetes zweites Gesetz. Der Versuch Steuernagels, neben dem singularischen einheitlichen Grundgesetz ein mehr kompilatorisch zusammengefügtes, besonderes pluralisches Gesetz nachzuweisen, ist von ihm selbst wieder aufgegeben worden. Nicht die Zwei-Quellen-Hypothese, sondern die Ergänzungshypothese wird den Problemen, die die gesetzlichen Abschnitte des Deuteronomiums darbieten, gerecht. Zuweilen sind die Ergänzungen vom Rand, wo sie ursprünglich standen, an der richtigen Stelle in den Text eingefügt worden. Oft aber sind sie, besonders da, wo sie sich, wie hauptsächlich im dritten Teil, stark häuften und deshalb bereits am Rand aus Raummangel ziemlich weit von der Stelle, zu der sie gehörten, wegstanden, an recht ungeeignetem Platz in den Text eingeschoben. Dieses Ergänzungsverfahren hat das jetzige Deuteronomium so buntscheckig und unorganisch gemacht, während das Grundgesetz durchweg gut geordnet war.

Der zweite Teil vom rechten Dienst für Jahwe ist nicht allzuschwer zu rekonstruieren. Die Umstellungen und Lücken sind hier nicht besonders zahlreich; zudem besitzen wir in 12, 13. 14. 17. 19 eine Art Untereinteilung für das Folgende.

Wie wir bereits sahen, kann 12, 13, „hüte dich, daß du nicht", nicht der Anfang dieses Teiles sein. Nach der Untereinteilung in 12, 13 ff. folgte auf 12, 20—27, dem Spezialgesetz über die Brandopfer (12, 14), unmittelbar ursprünglich die Bestimmung über den Zehnten in 14, 22 ff. (vgl. 12, 17). Kapitel 14, 1—21 ist ein Ergänzungsstück; aber Kap. 13 über den Dienst anderer Götter durch einzelne oder durch ganze Gemeinden ist nach Form und Inhalt sicher ein Abschnitt aus dem Grundgesetz. Es steht jetzt zwischen den Bestimmungen über die Opfergaben an falscher Stelle und gehört seinem ganzen Inhalt nach an die Spitze des zweiten Teils des

deuteronomischen Grundgesetzes. Die Umstellung ist jedenfalls absichtlich von der Redaktion vorgenommen worden, um dem Abschnitt über den Kultort, der, wie die doppelte Kommentierung in 12, 2—7 u. 8—12 zeigt, dieser als besonders wichtig erschien, den starken Akzent zu geben, den er jetzt trägt. (Über sekundäre Verse und Ausdrücke in Kap. 13 und den im folgenden genannten Abschnitten siehe die Kommentare und die schon genannten Einzeluntersuchungen.)

An Kap. 13 schließt sich sehr gut an 12, 13—19 (mit Ausnahme von V. 15 f.) über den Opferort. Zugleich geben diese Verse die Ordnung an für das Folgende. Danach kamen hintereinander die Einzelbestimmungen über Brandopfer (vgl. 12, 14), Zehnten, Erstgeburten, Gelübdeopfer, freiwillige Opfer und Hebeopfer (12, 17), Festfeiern (12, 18) und Leviten (12, 19). Im großen und ganzen ist diese Ordnung auch noch eingehalten. 12, 20 ff. haben wir das Spezialgesetz über die Brandopfer, 14, 22 ff. das über den Zehnten, 15, 19 ff. das über die Erstgeburten; es fehlen die Spezialgesetze über Gelübde und freiwillige Opfer und über die Hebeopfer; 16, 1 ff. aber kommen dann wieder die Bestimmungen über die Festfeiern und endlich 18, 1 ff. die über die Leviten. Ganz ausgelassen sind die Gelübdeopfer nicht; statt der ausführlichen Einzelbestimmung, die offenbar der über die Brandopfer sehr ähnlich war, hat der Bearbeiter einfach in das Gesetz über letztere „und deine Gelübdeopfer" eingeschoben (12, 26). Nach dem umfassenden Begriff „Deine heiligen Gaben" erwartet man durchaus keine besondere Erwähnung der Gelübde, dazu noch vor den Brandopfern. Auch V. 27 b erwartet man in dem Abschnitt über die Brandopfer in Kap. 12 nicht. Unter den Schlachtopfern hier werden eben die fehlenden freiwilligen Opfer zu verstehen sein. — Ein Anhang in Kap. 26, 1—16 füllt zwei weitere Lücken des ursprünglichen Rahmens des deuteronomischen Grund-

gesetzes über den Kultus; 26, 1—11 scheint mit der Darbringung der Erstlinge der Früchte das Gleiche zu meinen wie 12, 17 mit „die Hebe deiner Hand"; 26, 12—15 ist die ursprüngliche unmittelbare Fortsetzung von 14, 29, der Verordnung über den Armenzehnten im dritten Jahr; dieses Stück wurde von seinem Platz verdrängt, als man aus dem dritten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes nach 14, 29 einsetzte, was ebenfalls wie der Dritte-Jahr-Zehnte zu einer bestimmten Zeit, nämlich alle 7 Jahre, getan werden sollte, d. h. die Gesetze über den Schulderlaß und die Sklavenbefreiung (15, 1—18). Das Gesetz über die Leviten, das jetzt erst 18, 1 ff. kommt, hat nach 12, 19 sicher ursprünglich unmittelbar hinter der Festgesetzgebung gestanden. Daß es jetzt mitten im dritten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes über die rechtlich-soziale Ordnung der Gemeinde Jahwes steht, hat seinen durchsichtigen Grund. Durch die Erweiterung des Richtergesetzes mit der Verordnung über den obersten Richter, den König, und durch Einsetzung der Verse über das Prophetentum hinter das Levitengesetz hatte man Bestimmungen über alle „theokratischen Ämter". Deren Anordnung nach Rang und Stand forderte die Umstellung der levitischen Priester und der Propheten hinter den König.

Was die Ergänzungen zu diesem zweiten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes angeht, so ist deren Veranlassung überall leicht zu ersehen. 12, 1—7 und 12, 8—12 sind zwei pluralische Kommentare zu dem Gesetz über den Kultort 12, 13 ff. Der zweite stammt von dem Verfasser der ersten pluralischen Einleitungsrede, dem der Gedanke der Menucha, des Zur-Ruhe-Kommens im Land der Verheißung, eigentümlich ist (vgl. 12, 9 mit 3, 20); der erste ist dann dem Verfasser der zweiten pluralischen Einleitungsrede zuzuschreiben; er paßt auch gut zu dieser; in 12, 1—7 wie in der zweiten pluralischen Einleitungsrede ist die kanaanitische Art der Gottesverehrung,

„die andern Götter", der Gegensatz. Beide Kommentare motivieren das Gebot von 12, 13 ff.; nach dem ersten soll es den kanaanitischen Kult ausschließen; nach dem zweiten israelitische Willkür. 12, 29—31 ist eine Parallele zu 12, 2—7, die die Verwerflichkeit der kanaanitischen Kultusweise besonders in der Kinderverbrennung begründet findet; sie ist an die Stelle vor Kap. 13 gestellt, weil sie als Überleitung zu diesem passend erschien. 14, 1, das Verbot der Einschnitte für die Toten und des Scherens einer Glatze, pluralisch, kann am besten wohl als Randbemerkung zu 12, 2—7 oder 12, 29—31 verstanden werden; beides sind unzulässige kanaanitische Kultsitten. In 14, 3 u. 21 steckt eine singularische Erläuterung zu 12, 20 ff., in die dann erweiternd eine Lev. 11 parallele Liste von eßbaren und nicht eßbaren Tieren mit pluralischer Anrede eingeschaltet wurde. In Kapitel 16 ist das Passahgesetz wohl erst nachträglich durch die Bestimmungen über die ungesäuerten Brote (V. 3, 4, 8) erweitert, was dann auch den gleichen Aufbau mit den folgenden Festgesetzen zerstört hat; das schöne „sei fröhlich u. s. f." fehlt hier; V. 16 ff. sind Parallele aus der jehovistischen Gesetzgebung. Zu 15, 21 ist 17, 1 eine Parallele aus der Toebaquelle; mit ihr verbunden und allgemein zu dem Verbot kanaanitischer Kultsitten passend waren die beiden vorangehenden Verse mit dem Verbot von Aschere und Massebe (16, 21 f.). In der älteren Zeit war nur die erste streng verpönt; aber schon längst mag es auch strengere Richtungen gegeben haben, die die Massebe ebenfalls als heidnisch ausgeschlossen wissen wollten vom Jahwekult.

Jahwe von ganzem Herzen lieben, besagt der zweite Teil des deuteronomischen Grundgesetzes, heißt ihm allein dienen (6, 13); das bedeutet, sich nicht verführen lassen zum Dienst fremder Götter; Verführer, selbst wenn sie sich durch Zeichen und Wunder ausweisen sollten, sind zu erwürgen; sogar ganze

Ortschaften sind dem Boden gleichzumachen, wenn sie die Sünde des Abfalls sich zu schulden kommen ließen (Kap. 13). Das Mittel, den Fremdkult nicht aufkommen zu lassen und die Alleinverehrung Jahwes sicher zu stellen, ist das Verbot, an einem andern Ort zu opfern, als an der „Stätte, welche Jahwe erwählen wird" (12, 13ff.). Über den genauen Sinn dieses Gesetzes wird im folgenden Abschnitt ausführlich geredet werden. Wenn man auch in den Ortschaften in profaner Weise schlachten und Fleisch essen darf, alle heiligen Gaben sind unbedingt ans Heiligtum zu bringen, so die Brandopfer (12, 20—27); die Zehnten (14, 22—27 und 14, 28f. und 26, 12—15); die Erstgeburten (15, 19—23); die Gelübde (12, 26); die sonstigen freiwilligen Opfer (12, 27b?) und die „Hebe deiner Hand" (26, 1—11?). Hauptsächlich an den drei großen Festen hat das zu geschehen (16, 1—15) und zwar unter Zuziehung nicht nur der ganzen Familie (12, 18); sondern vor allem der Leviten (12, 19), dem sein bestimmter Anteil zusteht (18, 1—8).

Aus diesem zweiten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes erhellt ein neues Charakteristikum desselben, das für den Versuch einer Rekonstruktion des am meisten beschädigten dritten Teils von großer Wichtigkeit ist. Das ist die Humanitätstendenz des Grundgesetzes. Die „personae miserabiles" werden besonders bedacht; Knecht, Magd, Witwen und Waisen, Fremdlinge und Leviten werden der Mildtätigkeit der Israeliten immer wieder nachdrücklich empfohlen; ein besonderer alle drei Jahre zu entrichtender Armenzehnte ist für sie gefordert (14, 28 ff.).

Diese Humanitätstendenz des Grundgesetzes steht natürlich im engsten Zusammenhang mit der Auffassung des Verfassers vom Wesen der Religion. Religion ist Liebe zu Jahwe, sagt das Grundgebot (6, 4f.). Diese Liebe zu Jahwe äußert sich nicht nur in der Furcht vor Jahwe allein und in seinem aus-

schließlichen Dienst, sondern ebenso in der rechtlichen und sozialen Gestaltung der Verhältnisse der Jahwegemeinde: „Du sollst bei meinem Namen schwören" (6, 13). Die Liebe zu Jahwe findet ihre Betätigung in der Liebe zum „Bruder", wie der Volksgenosse fast ausschließlich im deuteronomischen Grundgesetz genannt wird. Also wird man vor allem die sogenannten „Humanitätsgesetze" des Deuteronomiums diesem dritten Teil des Grundgesetzes zurechnen dürfen. Sie stimmen auch formal dazu (Anrede in der 2. Pers. Sing. u. s. f.). Daß diese Humanitätsgesetze sich vielfach auf recht nebensächliche Dinge beziehen, die sicher nicht in einem „Staatsgrundgesetz" oder Kultreformprogramm gestanden haben, ist kein Beweis gegen ihre Zugehörigkeit zum deuteronomischen Grundgesetz, sondern umgekehrt ein Zeichen dafür, wie verkehrt diese Charakteristik des „Urdeuteronomiums" ist.

Die Erkennung der zum dritten Teil des Grundgesetzes gehörigen Abschnitte ist nun nicht mehr allzu schwierig. Auch die Veranlassung zur Einsetzung der verschiedenen Ergänzungsstücke, die sich gegen das Ende immer mehr häufen, ist meist leicht zu verstehen. Aber die ursprüngliche Anordnung des dritten Teils des Grundgesetzes läßt sich kaum wiederherstellen. Eine Untereinteilung, die bis ins einzelne geht, wie beim zweiten Teil, ist nirgends sichtbar.

Gut disponiert war gewiß auch der dritte Teil des deuteronomischen Grundgesetzes. Das zeigt schon der Kopf desselben, den wir in 16, 18 finden. „Richter und Amtleute stelle dir an in allen deinen Orten." Danach dürfen wir zwei Unterteile des dritten Teils annehmen, einen über die Tätigkeit der Richter, einen andern über die der Amtleute, der untergeordneten Polizeiorgane. In beiden Hälften des dritten Teils scheint dann die Anordnung wieder so gewesen zu sein, daß

die Funktionen, die auf das Volksganze übergriffen, vor denen standen, die auf die Ortsgemeinde sich bezogen.

Übrigens ergibt der Anfang des dritten Teils des deuteronomischen Grundgesetzes in 16, 18 auch einen wichtigen kritischen Maßstab für die Feststellung der zum Grundgesetz gehörigen Stücke und der Ergänzungsabschnitte. Die Träger der Rechtspflege und der öffentlichen Ordnung sind z. Zt. des Verfassers des Grundgesetzes die Richter und Amtleute, d. h. nicht mehr die Ältesten. Wo diese vorkommen, haben wir demnach Ergänzungsstücke.

Auf den Eingang des dritten Teils des deuteronomischen Grundgesetzes in 16, 18 folgte wohl nach der ursprünglichen Reihenfolge 17, 8—13, das Gesetz über das Landgericht, und zwar als Ganzes in seiner jetzigen Formulierung. Insbesondere sind die Leviten-Priester vor dem derzeitigen Richter zu belassen. Es ist nicht an ein aus Geistlichen und Laien zusammengesetztes Kollegium zu denken, sondern an die Einholung der notwendigen Thorabelehrung von Seiten des Priesters, auf grund deren der Richter seinen Spruch fällte. Beide, die Thora des Priesters wie der Spruch des Richters sind verbindlich.

Wie der Abschnitt über das Landgericht, so greift auch der über die Asylstädte über die Kompetenzen des Ortsgerichts hinaus und steht deshalb mit an der Spitze (19, 1—10 außer V. 3). Auch das nächste Stück des Grundgesetzes (19, 15—19) hat wohl noch seine ursprüngliche Stelle. Vor den Einzelfällen, die der Ortsrichter zu behandeln hat, stehen mit Recht die Bestimmungen über das Gerichtsverfahren; hier zunächst die über das Zeugnis vor Gericht. Die Aussage nur eines Zeugen ist nicht giltig; der falsche Zeuge, der einen andern des schlimmsten Verbrechens, das unbedingt den Tod als Strafe zur Folge hat, des Abfalls von Jahwe, bezichtigt, soll nach strengem Vergeltungsrecht behandelt d. h. getötet werden.

Der Rest dieses ersten Unterteiles des dritten Hauptteils des deuteronomischen Grundgesetzes wurde von einem der späteren Bearbeiter hier abgeschnitten und durch die Notiz V. 21 ersetzt. Danach sollte statt aller Sonderbestimmungen des deuteronomischen Grundgesetzes das alte jus talionis resp. ein Gesetzbuch, das diesen Grundsatz der Vergeltung im einzelnen ausführte, wie die erste Hälfte des sog. Bundesbuches (Exod. 21, 1—22, 16), der Rechtsprechung als Regel dienen.

Trotzdem sind zwei Stücke noch erhalten, die zweifellos zu dem ersten Unterteil des dritten Teils des Grundgesetzes gehören. Das erste davon ist 25, 1—3. Das Stück steht jetzt ganz zusammenhanglos und ist jedenfalls wegen seiner Humanitätstendenz nachträglich zu den Humanitätsgesetzen des zweiten Abschnittes von Teil III gestellt worden. Der Richter soll bei der Vollziehung der Prügelstrafe persönlich gegenwärtig sein und dafür sorgen, daß der „Bruder" nicht entehrt werde. Nach der ausdrücklichen Nennung des Richters ist dies Gebot sicher zu III, 1 zu rechnen.

Die Einzelbestimmungen, die durch 19, 21, den Verweis auf das Taliongesetz verdrängt sind, waren in gut disponierter Anordnung aufgeführt. Die Disposition ist in 17, 8 noch erhalten; dort sind die Rechtsfälle in drei Arten eingeteilt: 1. Blutvergießen, 2. Eigentumsfragen, 3. Raufhändel. 25, 1—3 gehört wohl zu Nummer 3; die Strafe für Raufhändel war körperliche Züchtigung bis zu 40 Schlägen. — Durch Versetzung nach 14, 29 ist uns ein schöner Abschnitt der zweiten Gruppe in Kap. 15 erhalten geblieben. Wie je im dritten Jahr der Armenzehnte gegeben wurde, so sollte je im 7. Jahr Schulderlaß und Sklavenbefreiung gewährt werden. Die beiden Bestimmungen bildeten wahrscheinlich den Anfang der zweiten Gruppe über Eigentumsfragen.

Von den Ergänzungsstücken zwischen 16, 18 und 19, 21 ist 16, 21—17, 1, wie wir bereits sahen, Parallele zu 15, 21. Ein Gegenstück zu dem Gebot wider die Verführung zum Götzendienst im Grundgesetz (Kap. 13) ist der Abschnitt 17, 2—7. Die Formulierung ist genau, juristisch und von der gleichen Art wie bei den Ältestengesetzen (vgl. 17, 2 ff. mit 21, 1 ff.); es gehört also, obgleich die Ältesten nicht genannt sind, zur gleichen Quelle wie diese, und ist demnach Ergänzung. Die Absicht des Ergänzers ist vermutlich nicht gewesen, außer dem in Kap. 13 angegebenen Verfahren noch die dort nicht erwähnte Strafe der Steinigung des Götzendieners unter Vortritt der Zeugen hinzuzufügen; das Strafverfahren in Kap. 13 ist radikal genug. Höchstens daran könnte man denken, daß der Ergänzer das Erwürgen durch ein rechtlich geregeltes Vorgehen ersetzen wollte. Aber die Stellung der Verse scheint auf einen andern Grund ihrer Einsetzung in das Grundgesetz hinzuweisen. Gleich nach dem Eingang pflegte bei den alten Gesetzessammlungen der Abschnitt über das Prozeßverfahren, insbesondere über die Zeugen zu folgen (vgl. z. B. Kodex Hammurapi § 1—4). Das war beim deuteronomischen Grundgesetz nicht der Fall; der Ergänzer hat deshalb 17, 2 ff. wohl hauptsächlich um der das Zeugnisverfahren regelnden Verse 6 u. 7 willen hier eingesetzt. — Das Königsgesetz 17, 14—20 ist ein Kommentar zu dem vorhergehenden Abschnitt über das Landgericht. Als der Richter, der dort genannt ist, soll der König verstanden werden. Es ist jedoch sehr die Frage, ob das wirklich die Meinung des Verfassers des deuteronomischen Grundgesetzes war. Aber selbst wenn dem so wäre, so zeigten doch die formalen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten des Königsgesetzes, daß es sekundär ist. So sehr sich sein Verfasser an die Diktion des deuteronomischen Grundgesetzes anzuschließen versucht, so merkt man doch schon am Stil, daß hier eine andere, schwerere, Hand

schreibt. Besonders aber ist inhaltlich die Bindung an das „Gesetz" das Zeichen einer ganz anderen Geistesart beim Ergänzer als beim Verfasser des Grundgesetzes; diesem ist die Hauptsache die Liebe des Herzens zu Jahwe; nirgends Legalität. — Daß und warum das Gesetz über die Levitenpriester 18, 1—8 vom Ende des zweiten Hauptteils hinter das Königsgesetz gestellt ist, ist bereits gezeigt (S. 107 f.). In V. 8 hat Steuernagel mit seinen Emendationen (mikkĕmarav statt des unverständlichen mimkarav, und 'obot statt 'abot) zweifellos das Rechte getroffen: „gleichen Anteil sollen sie essen ausgenommen die Götzenpriester, die Totenbeschwörer." Nicht gesehen hat er aber, daß die Götzenpriester Glosse aus der Josiazeit sind; und doch weist der Text ganz deutlich darauf hin; es fehlt zwischen Götzenpriester und Totenbeschwörer das verbindende „und"; alle Götzenpriester waren doch nicht Totenbeschwörer; und lĕbad kann nicht unmittelbar nacheinander mit min und mit 'al konstruiert sein. Die 'obot sind aber das Ursprüngliche, das beweist die folgende Ergänzung, ein Toebaspruch, der das Totenbefragen und ähnliche Praktiken verbietet. 18, 9—11 ist also unmittelbar nach dem Stichwort stehende Ergänzung. Das folgende Prophetengesetz ist als positive Erläuterung des Vorhergehenden zu verstehen. Israel braucht keine Wahrsager, Totenbeschwörer u. dgl.; es hat das lebendige Wort Jahwes durch die Propheten. Die Bezugnahme auf die Horebgeschichte und die Spannung zwischen V. 22 (das Eintreffen der Weissagungen als Zeichen der Echtheit des Wortes Jahwes) und Kap. 13 (auch die Worte falscher Propheten können eintreffen und durch Wunder und Zeichen beglaubigt sein) zeigen, daß der Abschnitt 18, 13—22 nicht zum Grundgesetz gehört. — Mehrere Male gebraucht der Verfasser des Grundgesetzes Einführungsformeln, die zeigen, daß er ihm vorliegende Bestimmungen älterer Gesetzesformulierungen zitiert,

wenn auch nicht wörtlich, so doch dem Sinne nach; man vergleiche 15, 2: „folgendes ist die Bestimmung über den Schulderlaß"; 18, 3: „das soll der Rechtsanspruch der Priester (nicht der Leviten-Priester, wie sonst im deuteronomischen Grundgesetz!) sein"; und 19, 4: „Dies ist die Bestimmung über den Totschläger". Aus dem Vergleich von Kap. 19, 1—10 u. 19, 11—13 wird deutlich, auf Grund welcher Quelle der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes gearbeitet hat. In 19, 1—10 ist, mit der Humanitätstendenz des Grundgesetzes übereinstimmend, als Zufluchtsort für den Totschläger, der nicht mit Vorsatz gehandelt hat, eine der drei resp. sechs Asylstädte bestimmt. Das Gesetz ist freies Zitat aus irgend einer Quelle (V. 4). Über den Mörder hatte das Grundgesetz wahrscheinlich Sonderbestimmungen in der ersten Gruppe der Einzelfälle ben dam lĕdam (vgl. 17, 8). Als diese in Wegfall gekommen waren, lag für den Ergänzer das Bedürfnis vor, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß 19, 1—10 nicht für den Mörder, der mit Vorsatz handelte, galt. Er tat das, indem er einige Verse aus der Vorlage, aus der der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes frei zitiert hatte, weiter anführte, nämlich 19, 11 ff. Die Verse schließen so glatt an das Vorhergehende an, daß darüber gar kein Zweifel sein kann. In 19, 12 werden aber die Ältesten direkt erwähnt, die in 19, 1—10 natürlich wegbleiben mußten, da das Grundgesetz die Ältestengerichte durch die Berufsrichter ersetzte. Es wird nun klar, warum gerade das noch bekannte, für sich bestehende Ältestengesetz zur Ergänzung des durch den in 19, 21 tätigen Bearbeiter verstümmelten Grundgesetzes verwandt wurde. Auch V. 3, der den Zusammenhang zwischen V. 2 u. 4 zerreißt, ist von Steuernagel mit Recht dem Ältestengesetz zugewiesen worden; V. 14 ist dazu eine Glosse nach dem Stichwort „Grenze". Zu dem Stück über das Asylrecht aus der Ältestenquelle 19, 11—13 ist (um das,

weil hierher gehörig, aus 20—25 vorauszunehmen) 21, 1—9 noch hinzugesetzt, aber erst nach 20 eingeschaltet worden. Zu dem bekannten Mörder (19, 11 ff.) hat man den Mord von unbekannter Hand passend beigefügt, ebenfalls aus der Ältestenquelle. Die Erklärung, unter dem Erschlagenen in 21, 1—9 sei ein im Krieg Erschlagener zu verstehen, weshalb der Abschnitt unter die Kriegsgesetze gestellt worden sei, ist nicht zureichend; es handelt sich ganz offenkundig eben nicht um einen im Krieg Erschlagenen, wie schon die im Krieg ganz unmögliche, feierliche und umständliche Zeremonie beweist.

Am meisten gestört ist der zweite Unterteil des dritten Hauptabschnitts des deuteronomischen Grundgesetzes, von den Amtleuten. Zwar ist auch hier in den Anfangsstücken etwas von dem systematischen Aufbau des Ganzen noch erkennbar. An der Spitze stehen wieder die Funktionen der Schoterim, die sich über die Aufgaben der Ortspolizei hinaus erstrecken; diese bilden im Kriegfall eine Art Heerespolizei und sind verantwortlich für eine humane Art der Kriegsführung.

Der Anfang des Gesetzes über die Amtleute in 20, 1 ist wohl unversehrt erhalten; der Vers paßt nach Form und Inhalt gut zum Grundgesetz. Die Verse 2—4 sind pluralisch; vor den Amtleuten sollen erst die Priester (nicht die Leviten-Priester des deuteronomischen Grundgesetzes!) das Volk ermahnen. Vielleicht gehört V. 8 an ihre Stelle. Die humanen Bestimmungen in V. 5—7 sind als unpraktisch dem Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes vielfach abgesprochen worden. Aber sie sind durchaus in seinem Geist gehalten, und auch nicht so unpraktisch, wie es uns heute wohl erscheint; man hat im Altertum nicht mit den Riesenheeren der Gegenwart gekämpft. — Das folgende Stück 20, 10—20 zeigt ebenfalls starke Humanitätstendenz und spiegelt wohl nicht nur israelitisches, sondern überhaupt vorderasiatisches Kriegsrecht wieder, dessen Beobachtung

z. T. sogar bei den Assyrern und Babyloniern zu erkennen ist. — Gut schließt sich 21, 10—14, die Behandlung der kriegsgefangenen Frau, an; diesem Gesetz merkt man in der Formulierung noch gut die Herkunft aus dem Ältestengesetz an; es dürfte nur leicht im Sinn der Humanität überarbeitet sein, während es ursprünglich wie 23, 10 ff. in erster Linie die Tendenz levitischer Reinheit verfolgte. Dieses Gesetz war der Anlaß und Anknüpfungspunkt für eine ganze Reihe von weiterhin eingeschobenen Gesetzen über Frauen und Familiendinge.

Die Humanitätstendenz dieses Anfangs des zweiten Unterteils des dritten Hauptabschnitts des Grundgesetzes, dem eine solche in den früheren Abschnitten entspricht, lehrt, daß aus den folgenden Kapiteln (22—25) die Humanitätsgesetze zum Grundgesetz gehören. Alles andere ist Ergänzung, meist aus dem Ältestengesetz und aus den Toebasprüchen. Auch formal tragen die Humanitätsgesetze ganz die Art des deuteronomischen Grundgesetzes. Du sollst Jahwe lieben heißt eben, du sollst deinen „Bruder" als Glied der Gemeinde Jahwes lieben. Was man dem Bruder tut, tut man Jahwe. Am deutlichsten ist das in dem Gesetz über den Schulderlaß ausgedrückt; die dem Bruder zu gute kommende Schemitta ruft man aus „für Jahwe". Irgend ein Prinzip der Anordnung dieser Einzelverordnungen für die Ortspolizei ist nirgends mehr zu entdecken; vielleicht war es das Gleiche wie beim ersten Unterteil des dritten Hauptabschnitts, dam, din, negaʿ — Leben, Eigentum, Streitsachen (vgl. 17, 8); wenigstens sind einige Fälle durch entsprechende Schlußbemerkungen ausdrücklich als zur ersten Gruppe zu nehmend bezeichnet, bei denen sich das nicht von selbst versteht; so 22, 8 das Unterlassen der Umfriedigung des Daches gehört zu der ersten Gruppe, denn durch einen Absturz käme Blutschuld auf das Haus; ferner 24, 6 (das Gesetz ist gekürzt, die Anrede in der 2. Pers. Sing. fehlt) den Mühlstein darf man

nicht pfänden; denn damit würde man das Leben pfänden. Aber die heutige Reihenfolge der Humanitätsgesetze widerstrebt jedem Ordnungsprinzip, auch dem aus 17, 8 entnommenen. In buntem Wechsel folgen sich jetzt die Bestimmungen. So haben wir 22, 1—4: Verlorenes Gut, Rind, Schaf, Esel, Kleid u. s. f., soll man dem Bruder retten, zusammengebrochene Tiere ihm wieder aufrichten helfen. Daran schließt sich gut an 22, 6 f.: wie gegen Haustiere, so soll man auch gegen den brütenden Vogel barmherzig sein. Eine andere Sache ist dann 22, 8 die Verordnung über das Dachgeländer. Weiter kommt 23, 16 f. das Gesetz, den entlaufenen Sklaven nicht wieder auszuliefern; 23, 20 das Zinsverbot; 23, 25 f. die Erlaubnis, im Weinberg und Ährenfeld des Nächsten seinen Hunger zu stillen. Außer dem ohne die sonst übliche Anrede in der 2. Pers. Sing., also gekürzt, wiedergegebenen Verbot der Pfändung der Mühle (24, 6) enthält Kapitel 24 von V. 10 bis 22 eine Reihe von Schutzbestimmungen für die kleinen Leute, Arme, Taglöhner, Kinder, Fremdling, Waise und Witwe. Diese Zusammenstellung lehrt wieder, daß auch in diesem Teil des Grundgesetzes irgendwie Ordnung war; nur wiederherstellen können wir sie nicht mehr; ich vermute nur, daß 24, 10—22 der Schluß der ersten Gruppe über dam, Blut und Leben, war. Außer 25, 1—3, das zum Teil über die Richter gestellt ist, gehört nur noch 25, 4 zur Humanitätsgesetzgebung: verbinde dem dreschenden Ochsen das Maul nicht.

Die Zahl der Ergänzungsstücke in Kap. 21—25 ist sehr groß. Der größte Teil derselben handelt von der Frau und mit ihr zusammenhängenden familienrechtlichen Dingen. Sie scheinen ein am Rand geschriebener und später willkürlich in den Text eingeschobener Nachtrag zu dem Gesetz über die Behandlung der kriegsgefangenen Frau zu sein (21, 10—14). Aus der mehrfachen Erwähnung der Ältesten ergibt sich, daß

das Ältestengesetz die Quelle war; bei der großen Ähnlichkeit der Formulierung darf man das auch für die Stücke annehmen, in denen die Ältesten nicht ausdrücklich genannt sind. Diese die Frau betreffenden Abschnitte wurden dann wieder glossiert durch Zitate aus den Toebasprüchen, manchmal auch ohne die Formel: „ein Greuel ist das usw." Selten sind die kommentierenden Neubildungen oder Zitate aus andern Quellen als Ältestengesetz und Toebasprüche. Nicht immer jedoch läßt sich über die Herkunft der Stücke ein sicheres oder nur wahrscheinliches Urteil gewinnen.

Die aus dem Ältestengesetz stammenden Abschnitte sind Schutzbestimmungen für die Frau. Soll man schon eine Kriegsgefangene human behandeln (20, 10—14), so erst recht die israelitische Gattin, auch wenn sie von zwei Frauen die weniger geliebte ist; vor allem soll ihr Sohn, wenn er der Erstgeborne ist, vom Vater seines Erstgeburtsrechts nicht beraubt werden dürfen (21, 15—17). Quelle ist wahrscheinlich das Ältestengesetz. Das Recht der Mutter, wie des Vaters, gegen den mißratenen Sohn sichert das Ältestengesetz 21, 18—21. Die Ehre der Frau schützt 22, 13—21, ebenfalls ein Ältestengesetz; der Mann, der das Vorleben seiner Frau ungerechtfertigt verdächtigt, um sie los zu werden, wird empfindlich bestraft; allerdings droht auch der Frau der Tod, wenn sich der Verdacht der Unzucht vor der Ehe bewahrheitet. Erst recht natürlich, besagt ein gekürzt eingeschaltetes vermutliches Ältestengesetz, steht Todesstrafe auf Unzucht Verheirateter; Mann und Frau müssen sterben. Unzucht der verlobten Jungfrau behandelt im Anschluß an 22, 13—21 der Abschnitt 22, 23—29. Trotz naher Verwandtschaft in der Form liegt hier nicht ein Ältestengesetz vor; das zeigt deutlich der Plural der Anrede in V. 24. Das Gesetz spezialisiert die Bestimmung von 22, 20 f.; aber die Behandlung ist z. T. eine andere als in dem Ältestengesetz.

Zwar die beiden ersten Fälle von 22, 23 ff., offenbare Unzucht in der Stadt und Notzucht außerhalb der Stadt, stimmen zum Ältestengesetz; nicht aber der dritte Fall, V. 28 f.; nach dem Ältestengesetz wäre hier zweifellos strengere Strafe zu erwarten. Das Gesetz über den Scheidebrief 24, 1—4 ist ebenso ein Schutzgesetz für die Frau gegen die absolute Willkür des Mannes, der ihrer überdrüssig geworden ist; neben der Schutztendenz ist die levitische Motivierung in V. 4b als sekundär zu betrachten. In die Kategorie des Frauenschutzes dürfte auch 24, 5 zu rechnen sein; der Mann der Neuvermählten soll nicht in den Krieg ziehen, eine Bestimmung, die sich fast wörtlich im Grundgesetz in 20, 7 findet. Als Ältestengesetz auch wieder äußerlich durch Anführung der Ältesten kenntlich ist die Bestimmung über die Leviratsehe 25, 5—10, ein Schutzgesetz für die Witwe.

Ähnlich wie an das Ältestengesetz 22, 13—21 sich als Spezialisierung ohne die Schutztendenz 22, 23—29 anschloß, so sind auch sonst noch einige kurze die Frau betreffende Bestimmungen hinzugesetzt worden. Ihr gemeinsamer Charakter ist, weiblicher Sittenlosigkeit entgegenzutreten; zum Teil sind die Toebasprüche die Quelle. So ist ein Toebaspruch gleich 22, 5, das Verbot der Männertracht. Ganz an die Formulierung des Heiligkeitsgesetzes erinnert 23, 1, das Verbot der Ehe mit der Frau des Vaters (vgl. Lev. 18, 8). An das Verbot von Hierodulen ist gleich angeschlossen dasjenige, „Hurenlohn und Hundegeld" für den Jahwekult zu verwenden; Quelle ist das Toebagesetz. Dazu kommt noch 25, 11 f., das Gebot, einer Frau die Hand abzuhauen, wenn sie sich in schamloser Weise in den Streit von Männern mischt; am ehesten denkt man an das Ältestengesetz als Quelle nach der Art der Formulierung.

Fast alle andern meist ganz kurzen Stücke in Kap. 21—25 sind Zusätze zu den Ergänzungsstücken. Unmittelbar an das Grundgesetz schließt sich an 23, 10—15 über die levitische Rein-

haltung des Kriegslagers. Es ist von den übrigen Kriegsgesetzen weit entfernt eingeschaltet. 21, 22 f. fügt zur Todesstrafe durch Steinigung die durch Erhängen bei und hat ebenfalls levitische Reinheitstendenz. Ähnlich ist 23, 22—24 eine Stichwortglosse zu dem in 23, 19 berührten Thema „Gelübde"; die Tendenz ist mit der levitischen Reinheitstendenz verwandt; eine ängstliche Bindung an den Gesetzesbuchstaben tritt hier hervor; lieber nicht geloben, als nicht genau erfüllen. Wie die bisher behandelten drei Stücke stammt wohl auch 24, 7 aus dem Ältestengesetz, hat aber keine levitische Tendenz; das Verbot des Menschenraubs war wohl ursprünglich Randbemerkung zu dem Grundgesetzstück über den entlaufenen Sklaven, der nicht mit Gewalt wieder in den Sklavenstand herabgedrückt werden darf, der vielmehr als Freier an seiner Zufluchtsstätte soll leben dürfen; erst recht darf man einen freien Mann nicht widerrechtlich versklaven, bemerkt dazu der Ergänzer. Levitische Tendenz haben aber wieder die noch verbleibenden, jetzt auseinander gesprengten Toebasprüche über „Zweierlei" in 22, 9—12 und 25, 13—16. Verboten sind zweierlei Saat, zweierlei Tiere im Gespann, zweierlei Fäden im Gewebe, woran die Verordnung vier Quasten am Mantel zu tragen angeschlossen ist, und zweierlei Maß und Gewicht. Angehängt sind diese Bestimmungen an das Verbot der Männerkleidung für Frauen und der Frauenkleidung für Männer; man empfand alle diese Paarung von Zweierlei offenbar als pervers. An 23, 1 schloß sich 23, 2—9 an mit den ursprünglich dazugehörigen Stücken 24, 8 f. und 25, 17—19; alles sittlich Perverse soll aus der Jahwegemeinde ausgeschlossen sein; darum sollen gleich gar nicht in sie aufgenommen werden die Eunuchen und die Bastarde; zu letzteren sind allgemein zu zählen die Ammoniter und Moabiter (vgl. Gen. 19, 30 ff.), aber nicht die Edomiter und Ägypter. Neben die ethische Begründung des Ausschlusses der Ammoniter

und Moabiter ist von andrer Hand in V. 5—7 eine doppelte geschichtliche gestellt worden (vgl. aber den Widerspruch mit 2, 29); dazu ist, ebenfalls geschichtlich motiviert, das Ausrottungsgebot wider Amalek hinzugefügt worden. Die Verse über den Aussatz der Mirjam sollen vielleicht eine Einschränkung der Aufnahme von Ägyptern sein wegen der Gefahr der Ansteckung mit Aussatz (24, 8 f.).

Wir sehen so, wie im wesentlichen drei verschiedene Tendenzen bei den Ergänzungen der Schlußkapitel wirksam sind, die Absicht des Schutzes der Frau, die Warnung vor weiblicher Sittenlosigkeit und die levitische Tendenz; eine wächst aus der anderen hervor; aber sie alle sind nur verständlich, wenn die Humanitätsgesetze, an die sich die ersten Ergänzungen anschließen, zum Grundgesetz gehörten.

Sehr günstig ist das Resultat auch der Analyse der gesetzlichen Teile des Deuteronomiums der de Wetteschen Hypothese nicht. Sehen wir von Kapitel 12 mit den pluralischen Kommentaren zu den Bestimmungen über den Kultort einmal ab, so finden wir unter den Stücken der späteren Bearbeitung und Ergänzung aus dem Ältestengesetz und andern Quellen nichts, was sich auf eine Kultuszentralisation bezöge oder beziehen ließe. Die Bearbeiter waren von ganz andern Interessen beherrscht; von besonderer Wichtigkeit dürften die zahlreichen Abschnitte über das Frauenrecht werden. Sie haben jetzt, ähnlich wie seiner Zeit das Bundesbuch im Gesetz des Hammurapi, eine überraschende Parallele gefunden in dem altassyrischen Rechtsbuch, das neuerdings veröffentlicht wurde und geradezu als Rechtsspiegel für Frauen zu charakterisieren ist (vergleiche O. Schröder, Keilschrifttexte aus Assur versch. Inhalts; und dazu die Übersetzung von H. Ehelolf, ein altassyrisches Rechtsbuch; und P. Koschaker, quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen, wo weitere Literatur angezeigt ist). Für

die Datierung auch der deuteronomischen Ältestenquelle ist es wertvoll, daß die assyrischen Gesetze mit Sicherheit vor Tiglathpileser I, d. h. vor 1100 v. Chr., anzusetzen sind. Also die Ergänzer des deuteronomischen Grundgesetzes, das ist hier festzustellen, sahen ebensowenig wie die Verfasser des Rahmens in der Kultuszentralisation das A und O des ihnen vorliegenden Werkes.

Ebenso erweckt die Untersuchung über das Grundgesetz selbst kein günstiges Vorurteil für die übliche Auffassung von Kapitel 12 und der damit zusammenhängenden Abschnitte über den Kultort. Nur ein kleiner Teil desselben hat überhaupt mit diesem zu tun. Mindestens zwei Drittel des Ganzen wären reiner Ballast. Sollte das wirklich der Fall sein? Sollte alles, was nicht mit dem Kultort zusammenhängt, nur Maskierung für die unerhörte Neuerung der Kultuszentralisation sein? Bei einem Mann, der so von reiner Gottes- und Nächstenliebe durchglüht war, dem nichts so sehr am Herzen lag, wie diesen Kern aller wahren Religion seinem Volk in Seele und Gewissen hineinzuprägen, sollte man solche Diplomatenschlauheit nicht suchen. Die Erkenntnis der Zusammenhänge dieser 6, 4 f. mit dem erhabenen Thema der Gottesliebe beginnenden Lehrrede verbietet es unbedingt, in der bisherigen Weise den Hauptakzent auf dies sogenannte Zentralisationsgesetz zu legen. Es müßte ihn aber haben, wenn hier die eigentliche Absicht des Verfassers steckte, wenn es wirklich ein das ganze gottesdienstliche Leben umwälzendes Zentralisationsgesetz wäre. Es ist, wie aus der nächsten Untersuchung hervorgehen wird, bei Lichte besehen, auch gar kein solches; es ist ganz harmlos ohne jede revolutionäre Absicht. De Wette und nach ihm ein ganzes Jahrhundert haben Gespenster gesehen und mit ihrer Deuteronomiumshypothese die ganze Pentateuchforschung auf falsche Fährte gebracht.

Das sogenannte Zentralisationsgesetz (Deut. 12) und seine Folgen.

Von den deuteronomistischen Stellen der historischen Bücher des Alten Testamentes ausgehend und ganz unter dem Einfluß der Auffassung des späteren Judentums stehend hat man es bis heute als selbstverständlich angesehen, daß in Deut. 12, 13 ff. und den pluralischen Kommentaren in Deut. 12, 2—12 die Forderung einer dauernden Kultuszentralisation in Jerusalem ausgesprochen sei. Die Gegenprobe wurde nie gemacht. Insbesondere die folgenden Kapitel schienen ja unwiderleglich zu erhärten, daß eine Monopolisierung des Gottesdienstes in Jerusalem gemeint war. Dafür, daß die Profanschlachtung erlaubt wurde, erschien der einzig hinreichende Grund zu sein, daß man an den alten Heiligtümern nicht mehr schlachten und opfern durfte, sondern nur noch in der Hauptstadt u. s. f. Aber auch in Bezug auf diese angeblichen Folgen des Zentralisationsgesetzes, die diesem zur Bestätigung dienen sollten, hat man nie gefragt, ob sich nicht auch eine andere Erklärung finden lasse. So hat man z. B. in Sachen der Profanschlachtung die älteren Quellen nicht beigezogen, um daraus festzustellen, ob nicht doch schon längst vor 621 in der Tat profane Schlachtungen vollzogen worden sind. Bei der großen Bedeutung, die diesen Dingen zukommt, ist die Gegenprobe aber unerläßlich, und sie ergibt, um das Ergebnis vorauszunehmen, daß die bisherige Anschauung falsch war, daß vielmehr Deut. 12 genau das Gleiche besagt, wie das alte Altargesetz in Exod. 20, 24. Damit paßt aber Deut. 12 viel besser auch in den ganzen Rahmen des deuteronomischen Grundgesetzes hinein, das doch deutlich eine Verinnerlichung des religiösen Lebens und keine Revolutionierung des Gottesdienstes erstrebt.

Jedenfalls der Vers Deut. 12, 13 bringt gegenüber dem alten Altargesetz (Exod. 20, 24) nichts Neues. Es heißt Deut. 12, 13: „hüte dich, daß du deine Brandopfer nicht an jeder Stätte, die du siehst, darbringst." Genau das Gleiche ist gemeint in Exod. 20, 24[b]: „an jedem Ort, an dem ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen." Auch hier ist nicht jeder Ort überhaupt als geeignet für den Kultus bezeichnet; vielmehr ist deutlich gesagt, nicht an jedem Ort, sondern nur an einem solchen, der durch eine besondere Gottesoffenbarung geweiht ist, soll der Israelit seinen Gottesdienst ausüben. Daß die Israeliten nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, bei der Eroberung Kanaans einfach die Höhen der Kanaaniter übernommen haben, geht aus mehr als einer Stelle klar hervor, wo wie z. B. 1. Kön. 18 die Jahwekultstätte von der des Baal unverkennbar unterschieden ist. Man hat sich also nach dem alten Altargesetz wirklich gerichtet, das mit Deut. 12, 13 völlig übereinkommt. Es wäre ja sonst auch ein Leichtes gewesen, Exod. 20, 24—26 zu streichen; eine Lücke wäre dadurch nicht entstanden.

Ein Widerspruch, und zwar der denkbar größte, gegen die alte Praxis soll aber vorliegen in Deut. 12, 14: „sondern an dem Ort, den Jahwe erwählen wird in einem deiner Stämme, daselbst sollst du deine Brandopfer darbringen u. s. f." Man erklärt, der eine Stamm sei Juda und die von Jahwe erwählte Stadt bedeute selbstverständlich Jerusalem. Das wäre allerdings etwas absolut Neues gegenüber dem alten Altargesetz und der alten Sitte, der selbst Propheten wie Samuel und Elia gefolgt sind. Doch fragt man mit Recht, ist diese Erklärung wirklich die einzig mögliche und notwendige?

Daß das nicht der Fall ist, zeigt mit zwingender Notwendigkeit das Gesetz über den entlaufenen Sklaven Deut. 23, 16 f. Diese Stelle, obgleich sie in der neueren Kommentar-

und Spezialliteratur bei der Auslegung von Deut. 12, soviel ich sehe, mit völligem Stillschweigen übergangen wird, ist von einer verblüffenden formalen Ähnlichkeit mit dem angeblichen Zentralisationsgesetz; gerade die entscheidend wichtigen Ausdrücke in Deut. 12, 14 u. 23, 17 decken sich völlig. Das Gesetz über den entlaufenen Sklaven lautet: „Du darfst nicht wieder ausliefern an seinen Herrn den Sklaven, der sich zu dir vor seinem Herrn geflüchtet hat; bei dir darf er wohnen (in deiner Mitte), an dem Ort, den er erwählen wird, in einer deiner Städte nach seinem Gutdünken; nicht darfst du ihn unterdrücken." Die Worte, auf die es ankommt, sind: bammaqom ăšer jibchar bĕachad šĕarekha, während es Deut. 12, 14 heißt: bammaqom ăšer jibchar Jahwe bĕachad šĕbaṭekha. Man sieht also, nur das Subjekt ist beide Male verschieden; das eine Mal ist es der Sklave, das andere Mal Jahwe; und statt der Städte (šĕarekha) sind es die Stämme (šĕbaṭekha); in allen wesentlichen Punkten ist wörtliche Übereinstimmung vorhanden. Nun ist gewiß, daß ein Schriftsteller, wenn sich seine Terminologie an zwei Stellen in solchem Maße geradezu als identisch erweist, nicht an der einen das gerade Gegenteil aussagen will wie an der andern. Der Sinn der Stelle Deut. 23, 16 f. ist aber ganz klar: der Sklave soll an jedem Ort, den er erwählt, in irgend einer der Städte Israels nach Gutdünken wohnen dürfen, ohne ausgeliefert und ohne wieder in den Sklavenstand hinabgedrückt zu werden. Der Artikel steht in bammaqom also in genereller Bedeutung und das Zahlwort „eins" in distributivem Sinn; niemand wird leugnen können, daß das gutes Hebräisch ist. Setzt man aber diese Bedeutungen von Artikel und Zahlwort für „eins" in Deut. 12, 14 ein, so erhält man dort das Gegenteil von dem, was man bisher in dieser Stelle gefunden hat, nämlich: der Israelit soll nicht an jedem beliebigen Ort opfern dürfen, wohl

aber „an jedem Ort, den Jahwe erwählen wird in irgend einem deiner Stämme". Das heißt in jedem Stamm gibt es Stätten, die Jahwe erwählt, und da soll sich der Kult Israels abspielen; von irgend einem Widerspruch zwischen dem Altargesetz von Exod. 20, 24 und von Deut. 12, 13 f. kann also keine Rede sein.

Obwohl das Gesetz vom entlaufenen Sklaven alle Kennzeichen, formal und inhaltlich, an sich trägt, die es zum deuteronomischen Grundgesetz weisen, glaubt Hempel, es nicht dazu rechnen zu sollen (a. a. O. S. 251). Selbst wenn Hempel recht hätte, so bewiese es dennoch die Möglichkeit der Fassung des Artikels mit generellem Gebrauch und des Zahlworts für eins in distributivem Sinn. Aber die Bedenken Hempels gegen Zuweisung des Gesetzes vom entlaufenen Sklaven zum deuteronomischen Grundgesetz sind nicht stichhaltig. bachar mit menschlichem Subjekt kann im deuteronomischen Grundgesetz ebensogut stehen wie anderswo auch; deswegen ist das Skavengesetz noch lange nicht „durch die Sprache als sekundär" erwiesen. Auf Grund der griechischen Übersetzung kann man höchstens das oben eingeklammerte „in deiner Mitte" als unnötige Glosse beseitigen; dann ist der Text ganz glatt und keineswegs überfüllt. Eine „Unklarheit darüber, um was für einen Sklaven es sich handelt und wie es mit den Eigentumsverhältnissen sich verhalten soll", kann ich nicht finden; es ist deutlich gesagt, daß es sich um jeden Sklaven handelt, der sich vor seinem Herrn flüchtet; und „Eigentumsverhältnisse" sollen eben keine mehr eintreten; der schlecht behandelte und darum davongelaufene Sklave soll als freier „Ger" bei dem von ihm gewählten Schutzherrn bleiben dürfen. Ob das „praktisch" ist, darüber läßt sich streiten; für die Sicherstellung einer humanen Sklavenbehandlung war das Gesetz sicher gut geeignet.

Es bleibt also dabei, wenn man Deut. 12, 14 auf seinen Sinn untersucht auf Grund des deuteronomischen Sprachgebrauchs, so ergibt sich für das bammaqom ăšer jibchar Jahwe bĕachad šĕbaṭekha die Bedeutung: „an jedem Ort, den Jahwe erwählen wird aus irgend einem deiner Stämme." Als Gegensatz zu dem von Jahwe erwählten Ort finden wir in Deut. 12 nirgends eine Vielheit von Heiligtümern, sondern Deut. 12, 13 nicht von Jahwe, sondern von Menschen erwählte Orte, „jeden Ort, den du siehst", und Deut. 12, 17 die profanen Ortschaften. Ähnlich verhält es sich mit den pluralischen Kommentaren in Deut. 12, 1—12. Auch hier ist nirgends der Gegensatz gegen den von Jahwe erwählten Ort die Vielheit der Altäre, sondern in 2—7 die heidnischen Kultorte „die Stätten, wo die heidnischen Völker ihren Göttern dienen auf hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum", während in V. 8—12 den durch eine Gottesoffenbarung geweihten Orten die Willkür der Israeliten auf der Wanderung in der Wüste gegenübersteht, wo jeder tat, was in seinen Augen gut war.

Die generelle Bedeutung des Artikels und der distributive Gebrauch von echad wird dazu einfach gefordert durch die Tendenz des ganzen 12. Kapitels des Deuteronomiums. Wenn man die Gelegenheit zu Gottesdienst und Opfer auf einen einzigen Ort, nämlich auf Jerusalem, beschränkt hätte, so hätte man dadurch der Willkür und dem kanaanitischen Kultus nicht nur kein Ende bereitet, sondern sie geradezu gefördert. Es ist einfach undenkbar, daß es einem Gesetzgeber eingefallen sein sollte, zu verlangen, daß ein ganzes Volk sich für seinen Gottesdienst mit einem einzigen Heiligtum begnügen sollte. Einen Ersatz im Synagogengottesdienst wie in der Zeit nach dem Exil hatte man zur Zeit Josias ja noch nicht; die Synagoge ist ein Produkt der Not der babylonischen Gefangenschaft.

Deut. 12 bekommt nur Sinn und Verstand, wenn man auslegt: an jedem von Jahwe erwählten Ort, aber nur an einem solchen darf geopfert werden.

Dazu stimmt auch trotz gegenteiliger Behauptung die ganze übrige Gesetzgebung des Deuteronomiums. Sobald man nämlich die Stellen genauer prüft, wo von sogenannten Folgen der Monopolisierung des Kultus in Jerusalem die Rede sein soll, findet man, daß in der Regel diese angeblichen „Folgen" schon immer in Geltung gewesen sind oder doch mit der Kultuszentralisation nur sehr künstlich in Zusammenhang zu bringen und viel besser anders zu erklären sind.

Die erste und wichtigste Änderung, die durch die Zentralisation des Kultus in Jerusalem nach Deut. 12, 2—19 hervorgerufen sein soll, ist die Gestattung der Profanschlachtung in Deut. 12, 20—28. Es klingt gewiß sehr einleuchtend, wenn man sagt, die Verlegung aller gottesdienstlichen Handlungen nach Jerusalem, die die alten Opfer- und Schlachtstätten in den Ortschaften beseitigte, forderte notwendig, daß man einen Ersatz für die weggefallene Möglichkeit, überall zu schlachten, schaffte, indem man die Profanschlachtung erlaubte. Gewiß, wenn das stimmte, daß erst das Deuteronomium die Profanschlachtung in Israel einführte, könnte man auf die in Deut. 12, 13 ff. geforderte Kultuszentralisation als Grund für diese Maßnahme schließen. Aber stimmt diese Voraussetzung?

Nur angedeutet sei, daß das aus der babylonischen Religion bisher zu Tage getretene Material der apodiktisch aufgestellten Behauptung, daß bei den Semiten Schlachten und Opfern ursprünglich ein- und dasselbe war, nicht gerade günstig ist. „Die Betonung der Bedeutung des Blutes des Opfertiers fehlt auffallenderweise in den bis jetzt bekannten kultischen Texten fast vollständig" (KAT 3, S. 599). Aber selbst zugegeben, der allgemeine Satz stimmte und gelte auch für Israel, womit will

man beweisen, daß bis auf die Zeit Josias 621 resp. bis zur Inkraftsetzung von Deut. 12, 20—28 keine Profanschlachtung in Israel üblich gewesen sei?

Von den Profanschlachtungen, die in den älteren Quellen erwähnt werden, sei als der deutlichste und unwidersprechlichste Fall nur die in Genesis 18, 7 vorkommende genannt. Abraham bekommt Besuch; er läßt seine Frau Kuchen backen und eilt selbst, ein Mastkalb auszusuchen. Was macht er damit? Nach der Theorie von der Identität von Schlachten und Opfern bis zur Zeit Josias müßten wir erwarten, daß nun in Gegenwart der Gäste am Altar eine feierliche Opferhandlung stattgefunden hätte. Nichts Derartiges steht im Text, sondern „er übergab es dem Diener, und dieser beeilte sich, es zuzubereiten." Sklaven überläßt man doch das Opfern nicht! Etwa ein halbes Dutzend derartiger Profanschlachtungen finden sich in der älteren Literatur; aber nirgends in den Kommentaren ist der Versuch gemacht, den in ihnen liegenden Widerspruch zur Theorie von der Nichtexistenz der Profanschlachtung bis auf Josia aufzuklären. Mit der Annahme einer Art von sacrificium implicitum bei jeder Schlachtung, die selbst von der Hausmutter ausgeübt werden konnte, kommt man da wirklich nicht durch (vgl. König, Deut. S. 121, Anm. 1).

„Aber", sagt Ed. König (a. a. O.), „gegenüber der deutlichen, positiven Aussage von 1. Sam. 14, 32—35 können alle diese Stellen nicht aufkommen." Es ist doch sehr die Frage, ob nicht Gen. 18, 7 deutlicher ist als die genannte Samuelstelle. Deutlich an der Samuelstelle ist nur, daß das Gegenteil von dem dasteht, was man sie gewöhnlich aussagen läßt. Das Volk hält sich durch den Schwur Sauls für verpflichtet, nichts zu essen vor dem Abend. Jonathan erklärt den Schwur für töricht und ungiltig und bricht ihn. Darauf fühlen sich auch seine Leute nicht mehr gebunden und — schlachten ohne alle

Gewissensbisse in profaner Weise, wie sie es gewohnt sind mit Blutausgießen zur Erde hin. Die Stelle beweist also, daß die Profanschlachtung damals allgemein übliche Sitte war. Wogegen Saul nachher einschreitet, ist, daß die Leute in ihrer übergroßen Hast und Gier, trotzdem sie 'arṣa, auf der Erde, geschlachtet haben, das Fleisch 'al haddam, d. h. doch wohl mit dem Blut, essen. Aber schon das ist nicht ganz deutlich; undeutlich vollends aber ist, wie dagegen die Schlachtung an dem großen Stein, dem ersten von Saul begründeten Jahwealtar, geholfen hat. Das Fleischessen 'al haddam hätte auch der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes nicht gebilligt; es ist also nicht einzusehen, wo die Differenz liegt. Übrigens geschieht keinem der Männer, die profan geschlachtet und 'al haddam Fleisch gegessen haben, nachher etwas. Das Orakel ergibt als Grund des göttlichen Zorns nicht die Versündigung des Volks, sondern nur die Schuld Jonathans; auch das zeigt, daß sie bei ihrem profanen Schlachten bona fide gehandelt haben und der bestehenden Sitte gefolgt sind.

Der Ton liegt übrigens in dem Abschnitt Deut. 12, 20—28 durchaus auf der zweiten Hälfte. Die Verse über die Profanschlachtung sind nur Einleitung zu dem Gebot, die heiligen Gaben, speziell die Brandopfer, an der von Jahwe erwählten Stätte darzubringen. Die Möglichkeit, in den Ortschaften in profaner Weise zu schlachten, soll nicht zur Vernachlässigung der Darbringung der Opfer verführen; das ließe sich nicht mit der Liebe zu Jahwe vereinigen. Die Formulierung würde wohl wesentlich anders lauten, wenn die Gestaltung der Profanschlachtung den Hauptnachdruck haben sollte.

Natürlich kann auch die Erwähnung des weiten Weges hier und in den folgenden Abschnitten nichts beweisen für die Kultuszentralisation in Jerusalem. Gewiß, der Weg nach der Hauptstadt wäre für viele reichlich weit, ja wohl zu weit

gewesen. Aber der weite Weg wäre nicht durch Erweiterung der Grenzen entstanden. Daß auch in der älteren Zeit die Wege nach den Heiligtümern oft eine recht beträchtliche Länge hatten, ist aus einer ganzen Anzahl von Stellen ja bekannt; der Jahwekultstätten gab es nicht allzu viele (vgl. Richt. 17 f.; 1. Sam. 1 f.; 7, 16 f.). Noch zur Zeit des Amos war das so (vgl. Amos 4, 4 u. 5, 5). Der Schluß von den weiten Wegen infolge der Ausdehnung der Grenzen auf die Existenz nur eines Heiligtums im ganzen Lande ist sicher nicht in Ordnung.

Diese sicherste Stütze der Hypothese von der Kultuszentralisation, die angeblich erst unter Josia eingeführte Profanschlachtung, ist demnach hinfällig. Auch die Zehntgesetze liefern kein Beweismaterial für diese Annahme. Die Umsetzung des Zehnten in Geld 14, 22 ff. mag eine alte Sitte sein, da die weiten Wege, wie wir sahen, durchaus nicht notwendig als Folge einer Zentralisation des ganzen Kultus an einem Ort zu verstehen sind. Auch beim Armenzehnten handelt es sich um eine schon länger bestehende Sitte, nicht erst um eine Folge der Kultuszentralisation. Das Jahr, in dem dieser abgegeben wurde, führt bereits beim Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes den Namen „das Zehntjahr" und zwar das Zehntjahr *κατ' ἐξοχήν*. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Entstehung dieses Namens in den Kreisen der personae miserabiles suchen, denen es zugute kam und für die es deshalb das Zehntjahr war. Oder sollte der Erfinder dieser wohltätigen Institution auch gleich den doch in seinem Mund recht wenig passenden Namen dazu erfunden haben?

Beim Erstgeburtsopfer kommt man zum gleichen Ergebnis. Nach 15, 19—23 sollen die Erstgeburten „Jahr für Jahr" zu dem Ort, den Jahwe erwählen wird, gebracht werden. In dem „Jahr für Jahr" soll eine deutliche Folgeerscheinung der Kultuszentralisation zu sehen sein. „Wegen jedes einzelnen

Kalbes oder Schafes nach Jerusalem zu pilgern, war natürlich unmöglich; daher wurde nachgelassen, daß die Opferung nicht jeweils am 8. Tage, sondern nur šana běšana zu erfolgen habe" (Hempel a. a. O. S. 198). Aber, wie schon Steuernagel (Kommentar S. 58) bemerkte, folgte hier der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes älterer Praxis. Im Unterschied von Exod. 22, 28 f., wo die Übergabe an Jahwe[1]) am 8. Tag nach der Geburt verlangt wird, ist die Darbringung der Erstgeburten in Exod. 34, 19 u. 13, 11 ff. mit dem Passahfest verbunden; es wird also genau wie im Deuteronomium eine Darbringung Jahr für Jahr vorausgesetzt. Demnach baut auch hier der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes auf dem alten Fundament bestehender Sitte weiter.

Das Kapitel über die Feste bietet in unsrer Frage nach der Zentralisation des Kultus kaum eine Schwierigkeit. Die zusammenfassenden Verse 16 u. 17 sind wahrscheinlich einem späteren Bearbeiter zuzuschreiben, der auf Grund der Exodusstellen über die Feste das dreimalige Erscheinen alles Männlichen vor Jahwe verlangt „an den Ort, den er erwählen wird". Wenn der Bearbeiter nicht ganz gedankenlos gearbeitet hat, so hat er sicher unter dem Ort, den Jahwe erwählen wird, nicht Jerusalem allein verstanden; denn das wäre eine einfach unerfüllbare Forderung gewesen. Aber das Gleiche gilt auch vom Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes in V. 1—15 selber; ja von ihm erst recht; denn er fordert das Gleiche, nur noch mit der Erweiterung, daß nicht bloß die Männer, sondern auch die Familien, ja sogar Knecht und Magd, Levit und Fremdling, Witwen und Waisen zum Feste an das Heiligtum ziehen. Wenn schon die Konzentrierung aller Männer an einem einzigen Ort nicht gut möglich war, so erst recht nicht die des

[1]) Sollte Übergabe an Jahwe und Darbringung wirklich identisch sein?

ganzen Volkes. Die viel erörterte Frage, ob die Verse über das Mazzothfest (3, 4. 8) vom Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes herrühren oder Zusatz eines späteren Bearbeiters sind, brauchen wir hier nicht zu entscheiden. In beiden Fällen ist keine Möglichkeit vorhanden, die Kultuszentralisation als Grund der Festordnung hinzustellen. Vor allem ist die Passah-Mazzothfeier nach dem Text, so wie er vorliegt, in Jerusalem nicht möglich; es ist undenkbar, daß nach der Passahfeier das ganze Volk nach Hause ging und dann zur Festversammlung am 7. Tag die weite Reise nochmals zurücklegte. Aber auch, wenn man die Mazzothverse ausschaltet, kann die Passahfeier am Heiligtum statt in den Häusern nicht als Neuerung infolge der Kultuszentralisation behauptet werden; denn in Exod. 34 ist die Feier des Passahfestes am Heiligtum bereits vorausgesetzt. Also auch hier bringt das deuteronomische Grundgesetz nichts Neues, sondern knüpft an das Alte an.

Also im ganzen zweiten Teil des deuteronomischen Grundgesetzes, der speziell vom Kultus handelt, wo wir nach der Behauptung der Vertreter der de Wetteschen Hypothese auf Schritt und Tritt die Auswirkung der Kultuszentralisation in Jerusalem antreffen sollen, und wo das auch wirklich der Fall sein müßte, findet sich keine Spur davon, sobald man genauer zusieht. Da sich im ersten Teil ebenfalls nichts für die Kultuszentralisation Beweisendes findet, bleiben nur noch die Bestimmungen des dritten Teils auf Spuren derselben zu untersuchen. Nach dem Vorausgegangenen wird man allerdings auch da auf ein negatives Ergebnis zu rechnen haben. Es handelt sich dabei nur um zwei Stellen, Deut. 15, 12—18 und Deut. 19, 1—13.

Deut. 19, 1 ff. steht das Gesetz über die Asylstädte. Der gewöhnliche Schluß lautet: in der älteren Zeit gab es keine

besonderen Asylstädte, da jeder Altar dem Totschläger Zuflucht bot (vgl. 1. Kön. 2, 28 ff.; Exod. 21, 13 f. gelten als Zusatz); mit der Aufhebung der lokalen Kultstätten zu Gunsten der Zentralkultstätte in Jerusalem mußte man für das Asyl an den Altären einen Ersatz schaffen; demgemäß erweist sich die Einführung von Asylstädten als Ersatz des Asylrechts der Lokalheiligtümer als Folge der Kultuszentralisation und damit als Beweis für letztere. Allein der Altar als erste vorläufige Asylstätte und die Asylstadt als dauernder Aufenthaltsort für den Totschläger schließen sich nicht aus. Eine Folge der Kultuszentralisation aber kann die Bestimmung von Asylstädten schon deshalb nicht sein, weil sie keine neue Erfindung des Verfassers des deuteronomischen Grundgesetzes ist. Bereits das Ältestengesetz hatte die Asylstätte, wie V. 3 u. 11—13 beweisen, und das deuteronomische Grundgesetz zitiert dieses nur unter Weglassung der „Ältesten", an deren Stelle die Richter und Amtleute getreten sind (V. 4).

Es bleibt nur noch Deut. 15, 12—18. Dort wird in V. 16 u. 17 gesagt, wenn der Sklave oder die Sklavin nach 7 Jahren freiwillig im Haus ihres Herrn bleiben wollen, so soll man ihnen mit einem Pfriemen an der Türe das Ohr durchbohren. Man schließt nun, die in dem Parallelgesetz im Bundesbuch Exod. 21, 5 f. erlassene Vorschrift enthält die Bestimmung, man soll den betreffenden Sklaven „vor Gott" bringen; das war, nachdem die lokalen Heiligtümer in Wegfall gekommen waren durch die Zentralisation des Kultus in Jerusalem, nicht mehr möglich; also profanierte man genau wie die Schlachtung auch diesen Vorgang der Dauerversklavung, man durchbohrte den Sklaven das Ohr nicht mehr „vor Gott", sondern nur noch an der Haustüre; die Wirksamkeit der Kultuszentralisation sei demnach hier ganz klar zu erkennen. Dieser Schluß ist in mehr als einer Hinsicht zu beanstanden.

Selbst alle Prämissen zugegeben, ist durchaus nicht einzusehen, warum es nicht möglich gewesen sein sollte, die Zeremonie am Zentralheiligtum in Jerusalem vorzunehmen, oder warum durch eine Verlegung des Aktes der Dauerversklavung nach Jerusalem „für viele Sklaven die Erfüllung des Wunsches, zu dauerndem Dienst angenommen zu werden", „illusorisch" geworden wäre (Hempel a. a. O. S. 210). Wenn die Familien dreimal im Jahr mit allem Zubehör, vor allem auch mit „Knecht und Magd", wie immer wieder betont ist, nach Jerusalem zogen, so war Gelegenheit genug vorhanden, diesen Wunsch zu erfüllen; allzu häufig dürfte der Fall übrigens kaum eingetreten sein. Wie schön wäre es doch gewesen, wenn dieser wichtige Akt feierlich vor Gott im Tempel zu Jerusalem bei einer fröhlichen Festfeier vollzogen worden wäre. Aber selbst wenn je eine Profanierung des ursprünglich religiösen Aktes der Dauerversklavung stattgefunden hat, wer sagt, daß sie erst unter Josia und infolge der Kultuszentralisation eingetreten ist? Das ganze oben wiedergegebene Schlußverfahren beruht auf der Voraussetzung, daß das „vor Gott bringen" in Exod. 21, $6^{a\alpha}$ Bestandteil des ursprünglichen Textes ist. Diese Voraussetzung ist aber durchaus hinfällig (vgl. Kautzsch[3] z. St.). Exod. 21, $6^{a\alpha}$ ist deutlich Glosse zu V. $6^{a\beta}$, wie das unerträgliche zweimalige wĕhiggišo unmittelbar hintereinander beweist. Der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes hat also Exod. 21, 1 ff. in seiner nicht glossierten Gestalt als Quelle verwertet und folgte demnach hier wie immer einfach älterem Brauch. Also ist auch Deut. 15, 12 ff. in keiner Weise als Beweis für die Kultuszentralisation zu verwenden.

Die beiden etwa noch zu erwähnenden Gesetze, 18, 1 ff. u. 17, 8 ff.; — von Kap. 20—25 kommt nichts in Betracht — verstehen sich bei einer Mehrzahl von Kultstätten, die Jahwe erwählen wird, besser oder ebenso gut, wie unter der Voraus-

setzung der Kultuszentralisation. 18, 1 ff. hat eigentlich nur einen Sinn unter Annahme von mehr als einer Kultstätte. Das Gesetz regelt den Unterhalt der Leviten-Priester. Die meisten derselben hätten sicherlich verhungern müssen, wenn sie nur von den gelegentlichen Einladungen zum Opferschmaus in Jerusalem, der Zentralkultstätte, und dem ihnen zufallenden Teil des Armenzehnten hätten leben müssen. Das Gesetz nimmt an, daß alle Levitenpriester regelmäßig am Opferdienst beteiligt sind; das ist aber nur möglich bei einer Mehrzahl von legitimen Kultstätten. V. 6 ff. ist wohl verständlich auch ohne Annahme der Kultuszentralisation; an jeder Kultstätte soll ein auf Besuch weilender Levitenpriester opferberechtigt sein. — Auf Deut. 17, 8 ff. angewandt ergibt unsre Auffassung von hammaqom ăšer jibchar jahwe im Sinn einer Mehrheit legitimer Kultorte einen ganz unanfechtbar guten Sinn; wir hätten dann statt eines einzigen eine größere Anzahl von Landgerichten; bei jedem Heiligtum konnte man in zweifelhaften Fällen Thora Jahwes durch den Priester und entsprechendes Gerichtsurteil durch den Richter bekommen.

Wir stehen am Schluß. Nicht nur eine genaue Untersuchung der Berichte über die josianische Reform ergeben die Unhaltbarkeit der de Wetteschen Hypothese, sondern ebenso führt auch eingehende Betrachtung des Deuteronomiums selbst zu einer der de Wetteschen Hypothese gerade entgegengesetzten Auffassung. Das gewonnene Ergebnis wird auch durch außerhalb des Deuteronomiums liegende Instanzen nicht mehr umzustoßen sein. Etwaige Rückschlüsse aus dem sog. Priesterkodex können hier unerörtert bleiben. Sie würden nicht nur zur Behandlung zu viel Raum erfordern; vielmehr ist bei der Unsicherheit solcher Rückschlüsse kein wirklich stichhaltiger Grund gegen das aus direktem Verfahren erhaltene Resultat zu erwarten. Wohl aber gehören hierher noch die deuteronomistischen

d. h. nachdeuteronomischen Urteile über den Höhendienst in den Königsbüchern. Daß es methodisch verfehlt ist, von ihnen auszugehen, ist bereits gesagt. Aber übergangen dürfen sie deshalb doch nicht werden.

Nach der eingehenden Behandlung des deuteronomischen Grundgesetzes bieten sie kaum noch eine Schwierigkeit. Die Frage ist, hat ihr Verfasser in Deut. 12 das Gebot der Kultuszentralisation gesehen, dessen Übertretung schwerste Verschuldung bedeutete? In diesem Fall müßten seine Urteile doch ganz anders lauten. Bis Salomo sieht er überhaupt keinen Anlaß zur Rüge. Warum nicht, wenn doch das Gebot als bereits von Mose erlassen galt? Warum sollte das silonische Heiligtum nicht schon Kultzentrale haben sein können? Vor allem aber darf man das Lob, das er trotz des Höhenkultus den jahwetreuen Königen von Salomo bis Josia spendet, nicht übersehen. Übel taten nach ihm doch nur diejenigen, die wirklichen Fremdkult einführten. Alle andern taten, was Jahwe *wohlgefiel*. Für Hiskia und Josia, die gegen die Höhen vorgingen, gilt dies Lob uneingeschränkt; aber auch bei den andern steht dies hohe Lob, wenn auch mit leichter Einschränkung wegen der Höhen. Man darf nicht nur den gewiß nicht schwerwiegenden Tadel hervorheben; auch, ja in erster Linie ist der Lobspruch des Kompilators der Königsbücher zu beachten, will man seinen Standpunkt verstehen. Soviel ist gewiß, der Kompilator der Königsbücher identifizierte den Jahwehöhendienst nicht mit dem kanaanitischen Höhendienst. Sonst hätte er nicht einer Reihe von Königen wie Asa, Josaphat, Jehoas u. s. f. die gute Note erteilen können: sie taten, was Jahwe wohlgefiel. Die Formel für den kanaanitischen Baalskult, die er kannte und gebrauchte (2. Kön. 16, 4), wird ja auch von ihm nie für den Jahwehöhendienst verwendet. Der von ihm getadelte Höhenkult ist, wie der Kompilator eben noch

gut weiß, legitimer Jahwekult gewesen; wenn er die Könige als Jahwe wohlgefällige preist, so kann er unmöglich in Deut. 12 das strikte Verbot des Höhendienstes gesehen haben. Sein Tadel hat viel mehr die Zukunft als die Vergangenheit im Auge; er ist ein in historischer Form erstmals ausgesprochener Wunsch für die künftige Gestaltung der Dinge. Die durch das Exil gründlich beseitigten Jahwehöhen sollten nach seiner Meinung künftighin nicht mehr aufleben; sie wären am besten schon seit der Menucha und dem salomonischen Tempelbau unterdrückt worden. Erst von hier aus ist dann die spätere nachexilische Auffassung von Deut. 12 als Gesetz zur Monopolisierung des Kultus in Jerusalem ausgegangen. Aber gerade, daß die Kritik an dem Höhendienst des frommen judäischen Königs in den deuteronomistischen Stellen der Königsbücher erstmals und noch so ganz unsicher neben dem Lob für diese auftritt, zeigt, daß vorher kein Mensch daran gedacht hat, Deut. 12 als Gesetz der Kultuszentralisation aufzufassen, am wenigsten der Verfasser des deuteronomischen Grundgesetzes. Somit sprechen im Grund auch die deuteronomistischen Stellen der Königsbücher durchaus für das von uns gewonnene Verständnis des Deuteronomiums.

Wie die Untersuchung der Kapitel über die josianische Kultusreform (2. Kön. 22 f. u. 2. Chron. 34 f.) die Unhaltbarkeit der de Wetteschen Hypothese ergeben hat, so nun auch die über den Sinn und Zweck der deuteronomischen Gesetzgebung. Die umrahmenden Einleitungs- und Schlußreden deuten nirgends auf die Herstellung eines jerusalemischen Kultusmonopols hin; sie reden nur allgemein vom Gehorsam gegen Jahwe, oder fordern, wo sie speziell werden, bildlose Gottesverehrung und Vermeidung alles Götzendienstes; von der Verwerflichkeit einer Vielheit von Altären ist nirgends die Rede. Im eigentlichen deuteronomischen Grundgesetz liegt, wie die Analyse zeigt, der

Hauptakzent auf dem an die Spitze des Ganzen gestellten Gebot der Liebe zu Jahwe, dem alleinigen Gott Israels (6, 4 f.), nicht auf dem sogenannten Zentralisationsgesetz, Kapitel 12. Besonders wichtig ist auch die Erkenntnis, daß in 6, 13 die Disposition des deuteronomischen Grundgesetzes in drei Hauptteile vorliegt. Davon kann natürlich nicht bloß einer, der zweite herausgegriffen und besonders betont werden. Vielmehr alle drei erscheinen als durchaus gleichwertig. Ebenso spricht die negative Fassung von 12, 13 mit der Formel „hüte dich, daß nicht", die immer nur ein vorausgehendes positives Gebot bekräftigen soll, gegen die ganz unorganische bisherige Exegese, die diese Einzelheit heraushob und als Hauptthema des Ganzen unter Beiseiteschiebung alles andern verabsolutierte. Vor allem aber, bei Licht besehen, d. h. bei genauer Beobachtung des Sprachgebrauchs des Deuteronomiums (besonders von 23, 17), ergibt sich, daß Deuteronomium 12 mit dem Zentralkult gar nichts zu tun hat. Die Stelle besagt nichts anderes als das alte Altargesetz von Exod. 20; jeder von Jahwe erwählte Ort in irgend einem der israelitischen Stämme, aber nur ein solcher, kann für die Ausübung des Kultus in Betracht kommen. Der neben diesen vielen Kultstätten bestehende zentrale Kultort, der die staatliche und religiöse Einheit symbolisierte und der seit Mose bestanden hat (vgl. die Lade, die immer nur eine war), ist im Deuteronomium gar nicht berücksichtigt; er hatte eben mit dem Thema. desselben nichts zu tun. Auch alle die Bestimmungen, die man als Folgen der Aufrichtung des in Jerusalems errichteten Kultmonopols glaubte ansehen zu müssen, ergeben keinen Beweis für die de Wettesche These. Die Profanschlachtung ist nicht erst von Josia eingeführt, sondern findet sich schon in den ältesten Quellen bezeugt. Und ähnlich verhält es sich auch bei den übrigen Stücken.

Das Endergebnis ist demnach, daß die von de Wette aufgestellte Hypothese mit allen daraus sich ergebenden Schlußfolgerungen aufzugeben ist. Sie hat die Pentateuchforschung nicht auf ein sicheres historisches Fundament gestellt, sondern ein ganzes Jahrhundert lang irregeführt.